ثقافت لاہور

جنوری سنہ ۱۹۶۵ء

جلد ۱۴ —————— شمارہ ۱

ادارۂ تحریر

سالانہ: ۶ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر: پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ: دین محمدی پریس لاہور

مقامِ اشاعت: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

قومی اخلاق

کسی ملت کی تعمیر میں جو چیز سب سے زیادہ مدد و معاون ہوتی ہے وہ "نیشنل کیریکٹر" یعنی قومی اخلاق ہے۔ اگر ہم اس چیز سے محروم ہیں تو یہ فلک بوس عمارتیں، یہ شاندار ہوٹل، یہ زرق برق ملبوسات، یہ سونے چاندی کی ریل پیل سب بے کار ہے ——— یہ مصنوعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے۔ لیکن اگر ہمیں یہ دولت حاصل ہے تو خواہ کتنے ہی بدترین حالات سے ہم کیوں نہ گزر رہے ہوں، ہماری کلاہِ افتخار سرنگوں نہیں ہو سکتی!

پاکستان کے قیام کو کم و بیش ۱۷ سال گزر چکے ہیں۔ قوموں کی زندگی میں یہ مدت کچھ بہت زیادہ نہیں لیکن اتنی کم بھی نہیں۔ اس مدت میں اگر کچھ اور نہیں ہوا تھا تو کم از کم ایک سانچہ تو تیار ہو جانا چاہیے تھا۔ مگر وہ بھی نہیں ہوا۔ کوئی شبہ نہیں یہ بہت افسوس ناک صورت احوال ہے جس کا تدارک جلد از جلد ہونا چاہیے۔

یہ گراں فروشی، یہ چور بازاری، یہ ذخیرہ اندوزی، یہ حرص زر، یہ ضروریاتِ زندگی سے متعلق اشیاء میں اندھا دھند اور بے تحاشا مضر صحت اور کبھی کبھی جان لیوا ملاوٹ، یہ بچوں کا اغوا۔ یہ عورتوں کی بے حرمتی۔ انتخابات کا زمانہ آئے تو جعلی ووٹوں کی فراوانی، انتخابات کا زمانہ گزر جائے تو تملق اور چاپلوسی۔ مجرموں کے لیے سعی و سفارش۔ شریفوں کے ساتھ غیر شریفانہ برتاؤ۔ نمونہ کچھ اور مال کچھ۔ ایک دکان پر ایک نرخ اور دوسری دکان پر اسی چیز کا دوسرا نرخ۔ یہ رشوت ——— دینا بھی اور لینا بھی ——— وسائل کے بل پر نہ کہ

قابلیت اور اہلیت اور استعداد کے بھروسے پر، ترقی کی دوڑ میں آگے بڑھنے کی کوشش۔ یہ طرح طرح کے تعصبات۔ آخر یہ سب چیزیں کیا ہیں؟ کس بات کی غماز ہیں؟ کس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہی ہیں؟ کیا انھیں اسی طرح جاری رہنے دیا جائے یا ان کے استیصال کی بھی کوئی تدبیر ہے؟ ——— کچھ علاج اس کا بھی اے چارہ گراں ہے کہ نہیں؟"

اس سے تو کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ یہ برائیاں ہیں۔ اور ان برائیوں کی موجودگی میں ہم قومی اخلاق کی تعمیر و تشکیل کسی طرح نہیں کر سکتے۔ لیکن صرف اعتراف و احساس سے تو کام نہیں چل سکتا۔ اعتراف و احساس کے ساتھ عمل کی بھی ضرورت ہے اور عمل کا کیسہ خالی ہے۔

خرابیوں اور برائیوں کی نشان دہی کر کے سارا الزام حکومت پر لگا دینا، اور ساری ذمہ داری اسی کے دوش توانا پر ڈال دینا صحیح انداز فکر نہیں ہے۔

بے شک حکومت کو بھی عملی اقدام کرنا چاہیے۔ اور کچھ نہ کچھ وہ کرتی بھی رہتی ہے۔ لیکن تنہا حکومت اس گراں بار ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتی۔ ہمیں بھی حکومت کے ہاتھ بٹانا چاہیے۔ بلکہ اس سے بے نیاز ہو کر کہ حکومت کچھ کرتی ہے کہ نہیں، اپنی ذمہ داریوں کو دیانت کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرنا چاہئے۔ ہمارا حق صرف یہی نہیں ہے کہ حکومت کے ایوان میں فریاد و فغاں جاری رکھیں، یہ بھی ہے کہ اپنی ذمہ داریوں سے ستائش کی تمنا اور صلہ کی پروا سے بے نیاز ہو کر عہدہ برا ہوں۔

کٹھن منزل یہی ہے۔

دوسروں پر اعتراض کرنا، حکومت پر تنقید کرنا۔ ارباب اقتدار پر نکتہ چینی کرنا اگر مان بھی لیا جائے کہ ایک حق ہے، اور اس سے کسی قیمت پر دست بردار ہونا روا نہیں، تو بھی اپنے آپ پر بھی تو کبھی کبھی نگاہ تنقید ڈالنی چاہیے ——— گاہے مخالفانہ نشیں در کمین خولیش!

قومی اخلاق کی تعمیر ایک کار اہم ہے، اور اس کار اہم کو انجام دینے میں ہمیں زیادہ سے زیادہ سعی و کوشش کے ساتھ منہمک ہو جانا چاہیے۔ بغیر اس کے نہ ہم ترقی کر سکتے ہیں، نہ اپنے

داخلی مسائل حل کر سکتے ہیں، نہ غیروں کی نظر میں عظمت اور وقعت حاصل کر سکتے ہیں۔

اس کی صورت صرف ایک ہے۔

اور وہ صورت یہ ہے کہ کچھ عرصے کے لیے ہم اسے فراموش کر دیں کہ ہم کوئی جداگانہ اور انفرادی حیثیت رکھتے ہیں، اور یہ یاد کر لیں کہ ہماری زندگی کا انحصار صرف ملّی اجتماعیت میں ہے ——— "پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ!"

اگر شجر ملّت سے ہماری وابستگی کمزور پڑ گئی تو پھر ہمیں بہار سے مایوس ہو جانا چاہیے، اور خزاں کا استقبال کرنے کو تیار رہنا چاہیے۔

یہ کام ذرا کٹھن ہے۔ اس میں ایثار کی ضرورت ہے۔ اسے انجام دینے کے لیے یہ بھول جانا پڑے گا کہ دوسروں پر ہمارے حقوق کیا ہیں؟ صرف یہ یاد رکھنا پڑے گا، ہمارے فرائض کیا ہیں؟ بس اس دن سے قومی اخلاق کا سانچہ بننا شروع ہو جائے گا۔

کوئی شبہ نہیں اس سانچے کے بننے میں دیر لگے گی، لیکن سعی پیہم سے اگر کام لیا جائے تو بالآخر اس میں کامیابی ہو گی۔ کوششوں کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔ دیر کی پروا نہ کرنی چاہیے آج انگلستان، فرانس، جرمنی، امریکہ اور دوسرے ممالک اپنے قومی اخلاق پر فخر کرتے ہیں، کچھ بجا طور پر، کچھ مبالغے کے ساتھ، کچھ تعلّی کے رنگ میں، لیکن ان کا قومی اخلاق جو کچھ بھی، اور جیسا کچھ بھی ہے ایک دن میں نہیں تعمیر ہو گیا تھا۔

آج سے سو ڈیڑھ سو سال پہلے ان ممالک میں سے اکثر کے قومی اخلاق کا یہ عالم تھا کہ سرکاری منصب فروخت اور نیلام ہوتے تھے۔ اقتدار کی کاسہ لیسی فرض تھی۔ ملاوٹ، گراوٹ، اسمگلنگ، رشوت اور دوسرے خرافات عام تھے، اور وہاں کا سنجیدہ اور بردبار طبقہ بھی اسی طرح کڑھا کرتا تھا جس طرح آج ہم کڑھتے اور رنج کرتے ہیں۔

لیکن سعی پیہم نے اسے منزل مقصود تک پہنچا دیا۔ وہ قومی اخلاق جو پہلے وجود نہیں

رکھتا تھا۔ پھر جب عالم وجود میں آیا تو اس طرح کہ اس پر شرم آتی تھی۔ زمانے کی گردشیں سہتے سہتے اور زمانے کے طمانچے کھاتے کھاتے آخر کار چٹان کی طرح مضبوط اور پہاڑ کی طرح ناقابلِ تسخیر بن گیا۔

ہم دوسروں کے مقابلے میں جلد اور بہت زیادہ خوبی کے ساتھ کامیاب ہو سکتے ہیں اس لیے کہ ہمارے پاس ہمارے ملّی ضابطۂ اخلاق کی مستند اور مکمّل تاریخ موجود ہے۔ ہمارے پاس اس تاریخ کی صورت میں ایسا بیش بہا سرمایہ موجود ہے جس سے دوسرے محروم ہیں، اگرچہ وہ اس سے مستفید ہوتے رہے ہیں۔ ہم اپنے اس ملّی ضابطۂ اخلاق کو سامنے رکھ کر جس نے آدھی دنیا کا ہمیں فرماں روا اور مالک بنا دیا تھا اپنی زندگی کا نیا دور شروع کر سکتے ہیں۔

سبق پھر پڑھ عدالت کا، صداقت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

جو قوم دنیا کی امامت کے لیے عالم وجود میں آئی ہو اسے اپنا ضابطۂ اخلاق سنوارنے اور تکمیل تک پہنچانے میں کوئی دشواری نہیں پیش آ سکتی، ضرورت صرف عزمِ صادق کی ہے۔

ڈاکٹر محمد حسن فاروقی

ترقی پسند تحریک کی بنیادی کمزوریاں

آج کی اردو شاعری پر ایک نیا خطرہ منڈلا رہا ہے۔ یہ خطرہ نہ ادبی جمود کا ہے نہ ترقی پسندی کا۔ یہ خطرہ دراصل مریضانہ داخلیت کے نئے رجحان سے پیدا ہوا ہے۔ جمود ادب کے لیے بڑا خطرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عارضی کیفیت ہوتی ہے اور ادب دم لے کر پھر آگے بڑھ جاتا ہے۔ رہی ترقی پسندی سو اس کی عصبیت اور تنگ نظری کا دور اب ختم ہو چکا ہے۔ خود ترقی پسند تحریک ماضی کا جزو بن چکی ہے۔ آج ہمارے شاعروں کے لیے ہنگامی موضوعات کی دل کشی حیرت ناک طور پر کم ہو گئی ہے۔ نہ ہر شاعر تخفیف اسلحہ کی کانفرنس پر نظمیں لکھ رہا ہے نہ اس "ارض سرخ" کے خواب دیکھ رہا ہے جسے کبھی ستارے سلام کرتے تھے، نہ کیرل میں اشتراکی حکومت کے قیام کو موضوع سخن بنایا جا رہا ہے اور نہ خروشچیف اور ملینکا نن کو وہ ادبی اہمیت حاصل ہوئی ہے جو کبھی اسٹالن کو مل گئی تھی۔ یاد ش بخیر تلنگانہ کی معمولی تحریک پر اردو میں رپورتاژ، ناول، نظم اور افسانوں کا اچھا خاصا ذخیرہ اکٹھا ہو گیا تھا لیکن کیرل میں دنیا کی پہلی آئینی اشتراکی حکومت کے قیام پر کوئی ادبی ہنگامہ پیدا نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ترقی پسند تحریک کا نعرہ بازی کا دور ختم ہو گیا ہے۔

ترقی پسند تحریک ختم ہو گئی اس کی افراط و تفریط بھی اس کے ساتھ ختم۔ یہ باتیں ایک حد تک ہمارے ادب کی ذہنی بلوغت کا پتہ دیتی ہیں لیکن جو لوگ آج بھی ترقی پسندی پر جا و بے جا حملہ کرنا اپنا فریضہ سمجھتے ہیں وہ مُردے پر سو دُرّے لگانے کے قائل ہیں، اور ان لوگوں میں اکثر وہ لوگ ہیں جو ترقی پسندی کی افراط و تفریط میں اسی شد و مد سے

شریک رہتے تھے۔

ترقی پسند تحریک کی بے راہ روی کے بعد ہمارے ادیبوں پر ایک نئی ذمہ داری آئی تھی، گروہ بازی، پارٹی بندی اور محدود عقیدے کے دائرے سے نکل کر زندگی کے مسائل پر خود غور کرنے اور کسی نتیجے پر پہنچنے کا وقت آیا تھا اب صداقت کی بھی دریافت کا زمانہ آیا تھا۔

ترقی پسند تحریک نے بڑے مسائل پر مربوط انداز میں سوچنا سکھایا تھا۔ اس کی ناکامی سے نئی نسل کو یہ سبق لینا چاہیے تھا کہ بڑے مسائل پر چھوٹے دائروں میں رہ کر نہیں سوچا جا سکتا اور پارٹی کی مصلحتوں اور بندھے ٹکے تصورات سے آگے بڑھ کر انھیں خود اپنی فکر کی رہبری میں صداقت تک پہنچنا چاہیے، اب وقت تھا کہ ہمارے ادب میں بھی.... ایلیٹ، مالرو، سارترے جیسے ادیب پیدا ہوتے۔

لیکن اس کے برخلاف ترقی پسند تحریک کی ناکامی سے ہماری نئی نسل نے دوسرا نتیجہ نکالا، اس نے ترقی پسند تحریک کے حل کو غلط سمجھنے کے ساتھ ساتھ بڑے مسائل پر غور کرنے کو بھی غلط سمجھا۔ ترقی پسند تحریک نے ایک عرصے تک ذہنوں کو ایک خاص عقیدے کے سانچے میں سوچنے کا عادی بنا دیا تھا۔ نئی نسل میں اتنا دم نہیں تھا کہ وہ فکر کے بنے بنائے فارمولوں سے الگ ہٹ کر سوچ سکتے۔ وہ مارکسیت یا اسلام یا کسی اور فارمولے کا دم بھرے بغیر صرف اپنی فکر و نظر کے بھروسے سوچنے کی جسارت نہ پاتے تھے اس لیے عظیم مسائل سے دامن بچا کر انھوں نے فکر سے فرار ہی کو بہتر سمجھا اور مریضانہ داخلیت کے شکار ہو گئے۔

آخر ترقی پسند تحریک کی بنیادی کمزوریاں کیا تھیں؟

پہلی بات یہ ہے کہ ترقی پسندی نے سماجی شعور پر ضرورت سے زیادہ زور دیا اور داخلیت اور انفرادی جذبے کو سرے سے نظر انداز ہی کر دیا۔ ادب سے میکانکی افادیت کا تقاضا کیا جانے لگا۔ یہ ضروری سمجھا گیا کہ ادب سماج کے مسائل کا فوری حل پیش کرے۔ سماجی شعور

سے یہ مراد لی گئی کہ شاعر اور ادیب کو اپنے دور کے ہنگامی حالات سے فوراً متاثر ہونا چاہیے اور ان کے بارے میں لائحۂ عمل پیش کرنا چاہیے۔ ذمہ دار نقادوں نے یہ فلسفہ بڑے شدومد سے پیش کیا کہ ہر ادیب چونکہ پہلے انسان ہوتا ہے اور بعد کو کچھ اور، اس لیے ان سارے مسائل سے براہِ راست اثر لینا اس کے لیے ضروری ہے جو اس دور کے انسانوں کو متاثر کرے۔ مثلاً ۱۹۴۲ء میں قحطِ بنگال، ۱۹۴۸ء میں گاندھی جناح ملاقات اور ۱۹۵۰ء میں عالمگیر امن کی تحریک پر کچھ نہ کچھ لکھنا ادیبوں کا فرض قرار دیا جانے لگا۔

اس کا انجام یہ ہوا کہ "سماجی شعور" کا لفظ ہنگامی حالات سے اثر پذیری کے مفہوم میں استعمال کیا جانے لگا اور ہنگامی حالات کے حل اکثر سیاسی جماعتوں ہی کے پاس ہوتے ہیں اس لیے ادیب کو سیاسی مبلّغ کے روپ میں سامنے آنا پڑا۔ سماجی شعور اس طرح صحافت اور سیاسی پرچار کا مترادف قرار پایا اور ادبی تخلیق کا عمل بالکل میکانکی اور مبلغانہ ہو کر رہ گیا۔

اس سے ادیبوں کا جلد یا بدیر عاجز آنا بالکل قدرتی بات تھی کیونکہ اس فلسفہ نے ان سے ادب کی بنیادی آزادی یعنی آزادیٔ احساس چھین لی تھی۔ انھیں بتایا جاتا تھا کہ اس دور کی اہم ترین حقیقت کیا ہے، اور انھیں اس کے بارے میں کیا محسوس کرنا چاہیے۔ اس قید و بند کے خلاف شدید ردِعمل شروع ہوا اور اس کے نتیجے کے طور پر ہمارے شاعروں اور ادیبوں میں محض داخلیت کا رجحان پیدا ہوا۔ وہ خود محسوس کرنا چاہتے تھے اور وہی لکھنا چاہتے تھے جو انھوں نے محسوس کیا ہے۔

چاہیے تو یہ تھا کہ ہمارے شاعر اور ادیب عمرانی زندگی اور اس کے مسائل پر اپنے دماغ سے غور کرتے اسے اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور اپنے کانوں سے اس کی صدا سنتے اور اوپر سے لادے ہوئے نظریات کو نظر انداز کر کے خود کسی نتیجے تک پہنچتے اس کی بجائے ہوا یہ کہ ہمارے شاعروں اور ادیبوں نے کچھ فکر کی محنت سے گھبرا کر، کچھ خیالات کے انتشار سے عاجز آ کر عمرانی زندگی کے مسائل پر سوچنے ہی سے پرہیز کیا۔ انھوں نے اپنے احساسات اور افکار کا دائرہ زیادہ

وسیع اور حقیقی بنانے کے بجائے اسے بہت محدود کر دیا۔

انھیں ایسے دائرے کی تلاش تھی جہاں ان کے بیانات کی صداقت کو جھٹلایا نہ جا سکے جہاں ان پر غیر سائینٹفک، اور "غیر ترقی پسند" بات کہنے کا الزام نہ لگایا جا سکے جہاں ان کے خیالات کو سچ یا جھوٹ نہ بتایا جا سکے۔ اگر شاعر ترقی پسندوں کی سرکاری پالیسی کے ماتحت نظم نہیں لکھتا بلکہ اسی موضوع پر اس پالیسی سے الگ مختلف خیالات کا اظہار کرتا ہے تو اس کا اندیشہ تھا کہ اس کے خیالات پر سخت اعتراض کیے جائیں اور اس کا تخلیقی فن پارہ اسی کی نذر ہو جائے۔ اس کا علاج خصوصاً ہمارے شاعروں نے یہ نکالا کہ زندگی۔ سوسائٹی۔ ارتقا اور عمرانی موضوعات کے بارے میں کچھ نہ کہا جائے اور اگر کہا جائے تو غزل کی زبان میں اشاروں، کنایوں اور استعاروں میں کہا جائے جس سے ہر قسم کے معانی برآمد کیے جا سکتے ہیں۔

غزل کی طرف رجحان دراصل فکر سے فرار کا نتیجہ ہے وہاں استعارے سے رخ محبوب بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور برطانوی سامراج بھی اور اس ابہام کو ہمارے شاعروں نے پناہ گاہ کے طور پر استعمال کیا۔ نظم میں اس رجحان نے یہ صورت اختیار کی کہ خارجی اور تہذیبی موضوعات کو چھوڑ کر ہمارے شعراء داخلیت کے دائرے میں گھر کر رہ گئے۔ وہ آپ بیتی کہتے تھے اور خود کلامی کا انداز ان کا محبوب انداز تھا۔ اپنے گھر کی باتیں، اپنے محبوب کی باتیں کچھ نیم افسردہ یادیں کچھ مضمحل عزائم اور کچھ سسکتے ہوئے ارمان —— یہ افسردہ یادیں، مضمحل عزائم اور شکست خوردگی اکثر حالات میں بناوٹی اور جھوٹی ہوتی ہے۔ ترقی پسند شاعر نے خارجیت پر زور دیا تھا اور اس میں تاثیر پیدا کرنے کے لیے رجائیت، امید اور امنگ کے ساتھ ساتھ خطابت کی شان اور زور بیان قائم رکھا تھا اس کے ردِ عمل کے طور پر نئے شعراء نے داخلیت پر زور دیا اور داخلیت میں تاثیر کا جادو جگانے کے لیے افسردگی، نامرادی اور ماتمیہ عناصر اکثر استعمال کیے جاتے رہے ہیں۔ لکھنؤ سکول کے آخری دور میں سوز و گداز کا یہ نقلی احساس پیدا کرنے کے لیے میت، قبر، کفن اور موت کے جملہ لوازم خوب استعمال کیے گئے۔ تاثیر اور

ہمدردی جگانے کا وہی نسخہ نئی نسل استعمال کر رہی ہے۔ رجائیت، امید اور امنگ کے برعکس افسردگی، نامرادی اور اضمحلال کو نئی شاعری نے اپنا نشان بنا لیا۔

ایسی حالت میں غالبؔ کی مقبولیت کا کم ہونا اور میرؔ کی طرف رجعت کچھ تعجب خیز نہیں ہے۔ غالبؔ خیالات کا مجموعہ ہے، میر احساسات کا۔ غالبؔ فکر کے بغیر ایک حرف آگے نہیں بڑھتا۔ میرؔ کی متاع اشک و آہ ہیں۔ غالبؔ کی داخلیت خارجی آہنگ سے معمور ہے۔ میرؔ نے اکثر اپنا دریچہ پائیں باغ میں بھی نہیں کھلنے دیا۔ میرؔ کے بڑے کارنامے بھی ہیں لیکن نئی نسل نے انھیں جس طرح اپنایا ہے وہ میرؔ کے لیے بھی خطرناک ہے اور اپنانے والوں کے لیے بھی۔ اس اندھی تقلید کی انتہا یہ ہے کہ میرؔ کے گھٹیا اشعار کو بھی ایسے دقیق معنی پہنائے گئے کہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کی یاد تازہ ہوگئی۔ ایک عزیز دوست نے "کلیات میرؔ" کو ایک ناول کی حیثیت سے پڑھنے کا اعلان کر دیا۔ ایک دوسرے بزرگ نے انھیں اسوخت، مثلث، مربع اور تضمین کا موجد قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ انھوں نے ایسی بے شمار تنقیدی اصطلاحات وضع کی ہیں جو آج مغرب کے کسی بڑے نقاد کے سوا شاید مشکل ہی سے کہیں ملیں۔ ایک صاحب کو میرؔ کے اس شعر میں :

یاں بلبل چمن نکل گیا واں غیر   اپنی ٹکّی لگائے جاتا ہے

دلّی اور اس کے تہذیب و تمدن کا بھرپور مرثیہ سنائی دیتا ہے۔ یہ میرؔ کے ساتھ بے انصافی اور تمسخر نہیں تو اور کیا ہے۔

اسے میرؔ کی بدقسمتی کہا جائے یا نئی ادبی نسل کی بدنصیبی کہ اس نے سماجی شعور اور ہمہ گیر فکر سے بچنے کے لیے "کلیات میرؔ" کی پناہ لی اور اپنی ذات کے محدود گھروندے میں آبیٹھی۔ نئی نسل کے شاعروں میں بہت کم ایسے ہیں جنھوں نے ترقی پسند تحریک کی عینک اتار کر اپنی آنکھوں سے زندگی کو دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ معدودے چند ایسے ہیں جنھوں نے سماجی شعور کو سیاسی پروپیگنڈے سے الگ کیا اور اس کی حدبندی کو سمجھا۔ سماجی شعور کی جو تعریف ترقی پسندوں

سنے کی تھی وہ یقیناً غلط تھی۔ لیکن یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ہمارے دَور کی شاعری کو سماجی شعور کی ضرورت نہیں یا وہ اپنے دَور کے مسائل پر غور و فکر کرنے سے بے نیاز ہے۔

کیا شاعر کا اتنا ہی کام ہے کہ اپنے نجی جذبات و محسوسات کی کتھا نہایت افسردہ لَے میں سناتا رہے۔ وہ ہم سے اپنے مکان کی کیفیت، اپنے گذشتہ محبت کے افسانے اپنی موجودہ محبوبہ کی سرانگشت حنائی کی تعریف کرتا رہے یا کبھی کبھی ماتمیہ لَے کے ساتھ ہماری ہمدردیاں حاصل کرلے۔ کیا شاعر کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے دَور کے الجھے ہوئے مسائل کو سمجھے اور اپنے جذبات و خیالات کو صرف نجی دریافت نہ بنائے بلکہ اس میں عصرِ حاضر کے دل کی دھڑکنوں کو سموئے۔ اس کی آواز ایک عہد کے درد و داغ و جستجو و آرزو کی آواز بن جائے ضروری نہیں ہے کہ یہ آواز سیاسی آواز ہو۔ یا اس میں کسی ہنگامی واقعے کا تذکرہ اور اس پر خطیبانہ انداز کا بیش لفظ شامل ہو۔ لیکن اگر شاعر اور مفکر کو الگ الگ دو خانوں میں بانٹ دیا گیا تو کافی عرصے کے لیے عظیم شاعری کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ ہر مفکر کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ فلسفی بھی ہو لیکن اس کی فکر میں ربطِ باہمی اور ایک وحدت ضروری ہوتی ہے اور یہ ربطِ باہمی اور وحدت ہی وہ شے ہے جو شاعر کی نجی شخصیت اور اس کے دور کو یکجا کرتی ہے اور اس کی آواز کو اس کے دَور کی آواز بنا دیتی ہے۔

ترقی پسند تحریک پر ایک دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس نے مواد کو ہیئت پر اور نفسِ مضمون کو اسلوب پر غیر ضروری حد تک ترجیح دی ہے۔ کیا بات کہی گئی ہے اور وہ کس حد تک پارٹی لائن کے مطابق ہے اس بات پر اتنا زور دیا گیا ہے کہ یہ بالکل بھلا دیا گیا کہ یہ بات کس طرح کس انداز اور سلیقہ سے کہی گئی ہے انداز بیان اس حد تک غیر اہم سمجھا جانے لگا تھا کہ غیر موزوں اشعار اور بے ہنگم مصرعوں کے باوجود ہنگامی نظموں کو ادبی شاہکار قرار دے دیا گیا۔ تیسرے درجے کے گھٹیا اور صحافتی شاعر بڑے اہم قرار دیے گئے۔

اس کا ردعمل یہ ہوا کہ اسلوب بیان کو نفس مضمون پر غیر ضروری حد تک ترجیح دی جانے لگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلوبِ بیان بہت اہم ہے لیکن اسلوب بیان کی وہ تعریف بڑی ہی ناقص ہوگی جس میں نفس مضمون کے انتخاب اور اس کی تنظیم و ترتیب پر زور نہ دیا جائے۔ دراصل اسلوب بیان کا سوال تو اس لمحے ہی سے شروع ہو جاتا ہے جب شاعر موضوع کا انتخاب کرتا ہے اور اس کے متعلق ایک مخصوص زاویے سے لکھنا چاہتا ہے۔ ایسی حالت میں نفس مضمون کو اسلوبِ بیان سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔

غیر موزوں اشعار اور بے ہنگم مصرعوں کو نظر انداز کرنے کا ردعمل یہ ہوا کہ نئی نسل نے روایت کی اہمیت کو اس قدر شدت سے محسوس کیا کہ اس کی اپنی انفرادیت خطرے میں پڑ گئی۔ روایت کی تقلید پاؤں کی زنجیر بن گئی۔ ہاں روایت کا تخلیقی احساس ترقی کا ضامن ہوتا ہے۔ نئی نسل کو یہ احساس تھا کہ ترقی پسندوں نے روایت کا خاطر خواہ احترام نہیں کیا۔ غزل کو بُرا بھلا کہا، اساتذہ کا چرچا نہیں ہوا۔ کلاسیکی سرمائے کو بار بار نہیں کھنگالا گیا۔ اس لیے ردعمل کے طور پر نئی نسل نے قدیم اساتذہ کی پیروی کو عزیز رکھا۔ وہی انداز، وہی مضامین اور وہی لب و لہجہ نقل کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہی نہیں متروک محاورے اور الفاظ بڑے شوق سے استعمال کیے جانے لگے۔ پرانی زمینوں میں پرانے ردیف اور قافیے کے التزام کے ساتھ غزلیں لکھی جانے لگیں۔ پیرہن کی شاخ۔ سمن کی شاخ۔ ارغواں۔ گلاب کے پھول۔ تتلیاں ...... اس عہد کی غزلوں کی زمینیں ہیں۔ پہلے زمانے میں بھی یہ زمینیں فکر اور جذبے کی کمی کو پورا کرنے کے سلسلے میں عام ہوئی تھیں اور اصل شاعری کی نہایت ناکافی معذرت کی حیثیت رکھتی تھیں آج کل بھی ان کی یہی حیثیت ہے۔

فن کو بہت سے شعراء نے در و بام کی آرائش سمجھ رکھا ہے جس طرح ترقی پسند شعراء خطابت کی خشک نثریت کو چھپانے کے لیے تشبیہوں اور استعاروں کی کثرت اور تکرار سے کام لیا کرتے تھے آج کے شعراء روایت کے نقلی ملمع سے وہی کام لے رہے ہیں۔ "پلکیں"، "پیارے"، "بادہ"، "آدے"، "جاوے" وغیرہ استعمال کرنے سے روایت کا حسن حاصل کیا جا سکتا ہے نہ میر کا بھرم

رکھا جاسکتا ہے ۔ اسی طرح "نذر سودا"، "نذر میر" اور "نذر مصحفی" کے عنوان سے اساتذہ کی زمین میں غزلیں لکھ کر ادب کی کوئی بڑی خدمت نہیں کی جا رہی ہے ۔ سوال یہ نہیں کہ کون کامیابی سے اساتذہ کے پینترے اور ان کے انداز کی نقل اتار سکتا ہے ۔ کیونکہ ان کا انداز صرف پینترے بازی نہیں تھا ان کا کارنامہ ان کی زمینوں میں یا متروک الفاظ ہی نہیں ہے بلکہ اس ذہنی اور جذباتی ہم آہنگی میں ہے جو انھوں نے اپنے دور کی زندگی سے حاصل کی تھی ۔ فکر اور جذبے کے اس حسین مجموعے میں جسے وہ الفاظ کے تمام در و بست اور شاعری کی پوری نزاکتوں کے ساتھ پیش کر سکے تھے ۔ ان کا انداز بیان اس لیے دلکش ہے کہ وہ ان کے نفس مضمون سے ہم آہنگ ہے وہ فی نفسہ سب کچھ نہیں ہے ۔

یہ بات ہر قدم پر یاد رکھنے کی ہے کہ ہر دور اپنی روایات خود تراشتا ہے اور ہر روایت میں صالح عناصر کے ساتھ خطرناک عناصر بھی شامل ہوتے ہیں ۔ میر کی تعریف ان کی استادی اور عظمت کے اعتراف سے کسے انکار ہوگا ۔ لیکن میر کے کلام میں اپنے خیالات کے مطابق معانی ڈھونڈ نکالنا اور میر کے سر منڈھ دینا بھی اسی قدر غلط ہے جتنا میر کے کلام میں یاس ۔ افسردگی اور داخلیت کے حد سے بڑھے ہوئے اثر کا اعتراف نہ کرنا ۔ میر میں تاب مقاومت کی تلاش کرنے کی بجائے ہمیں میر کے کمزور پہلوؤں کو بھی تلاش کرنا چاہیے ۔ ان کی داخلیت، ان کی افسردگی، ان محدود دائروں سے اثر قبول کرنے کی بجائے ہمیں ان کی انسان دوستی، ان کے لہجے کی نرمی، ان کی آواز کا گداز اور ان کی شخصیت اور ان کے دور کی ہم آہنگی سے متاثر ہونا چاہیے ۔

یہ صحیح ہے ترقی پسندی نے روایت کے بارے میں مناسب رویہ نہیں اپنایا ۔ ترقی پسند کلاسیکی ادبیات سے بے نیاز ہو گئے ۔ ان میں سے بہت کم نے اساتذہ کے دیوان میں سے کچھ سیکھنے کی کوشش کی لیکن اس کا انتقام یہ تو نہ ہوگا کہ ہمارا نیا شاعر اپنے گرد و پیش کی ہلکی سی جھلکیوں پر قناعت کر کے اساتذہ کے دیوان میں جا گھسے اور روایت کا نقاب اوڑھ لے ۔ سب سے بڑی روایت یہ ہے کہ روایت کو پاؤں کی زنجیر نہ بننے دیا جائے ۔ بانگ درا بنایا جائے ۔

روایت کی تقلید کے ساتھ ہماری ادبیات میں ایک نیا رجحان یہ پیدا ہوا ہے کہ ماضی کی

ساری باتوں کو عقیدت اور پیار کے ساتھ اپنایا جائے۔ یورپ میں ترقی پسندی کا زوال ہوا تو بہت سے دانش ور مذہبی احیا کی طرف راغب ہوئے۔ کچھ کیتھولک ہو گئے، کچھ کرسچین ڈیموکریسی کے سرگرم حامی بن گئے۔ کچھ قبائلی مذاہب تک پر ایمان لے آئے۔ مذہب کی حمایت بڑے شد و مد سے کی جانے لگی۔

پاکستان میں اس رجحان نے "پاکستانی ادب" کا نام اختیار کیا۔ اس کا ایک نتیجہ اسلامی ادب کی بحث کی شکل میں ظاہر ہوا تھا۔ یہ بزرگ انسان کے روحانی مسائل سے بہت پریشان تھے۔ دوسرے ہر دقیانوسی چیز کو کارنامہ قرار دینے کا رجحان بڑھا۔ یہ اچھی بات ہے کہ مغربی ادب کا اثر ختم ہوا تو ہمارے ادیب اپنے ملک، اس کے رسم و رواج، اس کی سرزمین سے قریب آئے اپنے میلوں ٹھیلوں کی عکاسی ہونے لگی۔ اپنے قصبوں کی زندگی سے لگاؤ پیدا ہونے لگا۔ لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم پرانے عہد کی ساری قدروں کی مدح سرائی کرنے لگیں؟ کیا اس عہد کی بناوٹی مروت، جاگیردارانہ اونچ نیچ کا تصور، عصمت اور پردے کے لایعنی تصورات اور ان تمام بندشوں کو مدحیہ انداز سے پیش کرنے کا کوئی جواز ہے؟ کیا اب قدیم توہمات، گھٹن، غیر ضروری مذہبی اور سماجی بندشوں کے خلاف لڑنے کی ضرورت باقی نہیں ہے؟ ایک نوجوان مرد اور عورت ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں اور صرف سماجی بندشوں کی بنا پر وہ ایک دوسرے سے اپنی محبت کا اظہار بھی نہیں کر پاتے اور خاموش افسردگی کے ساتھ چلتے رہتے ہیں اور ہمیشہ کے لیے الگ ہو جاتے ہیں کیا یہ پاس لحاظ یہ افسردگی اور یہ بندشیں اس قابل ہیں کہ انھیں اعلیٰ قدر کے روپ میں پیش کیا جائے۔ کیا ہم سب کا فرض نہیں ہے کہ روایت کے اس مکروہ حصے کو اپنے سماج سے کاٹ کر پھینک دینے کی کوشش کریں۔

ترقی پسند تحریک سے عام بیزاری کا ایک سبب یہ تھا کہ ترقی پسندوں نے جمالیاتی پہلو پر زور نہیں دیا۔ وہ بیانات کی صداقت اور افادیت ہی پر اصرار کرتے رہے اور انھوں نے فن کے تخلیقی عمل کی ساری نزاکتوں کو نہیں سمجھا۔ حقیقت یہ ہے کہ شاعری میں خاص طور پر اور ادبیات اور

فنون لطیفہ میں عام طور پر الفاظ محض بیان کا ذریعہ ہی نہیں ہوتے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہوتے ہیں۔ وہ صرف الجبرا کی علامتیں نہیں ہیں جو مختلف تصورات کی نمایندگی کرتی ہیں۔ یہاں الفاظ کی ایک شخصیت ہوتی ہے۔ وہ رنگ و آہنگ کی دنیا کی کلید ہوسکتے ہیں۔ وہ ذریعہ ضرور ہیں لیکن اس کے ماوراء وہ ایک ایسی فضا قائم کرنے کا کام بھی کرتے ہیں جو صرف فن کی ترسیل تک محدود نہیں ہوتی بلکہ جمالیاتی لذت بھی بخشتی ہے۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ معنی کی ترسیل اور جمالیاتی لذت کی ترسیل کے دونوں کام ایک ہی الفاظ انجام دیتے ہیں اس کے لیے وہ بیک وقت مفہوم اور لذت دونوں بخشتے ہیں۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ مفہوم ظاہر کرنے کے لیے ایک طرح کے الفاظ استعمال کیے جائیں اور پھر جمالیاتی انبساط پیدا کرنے کے لیے دوسرے الفاظ اور تراکیب استعمال میں لاکر انھیں سجایا جائے۔

نئی نسل چونکہ نفس مضمون اور بیان کی ذمہ داری سے فرار کی خواہاں ہے اور جمالیاتی پہلو کی کس مپرسی کے ردّعمل کے طور پر جمالیات کا بار بار تذکرہ کرتی ہے اس لیے اس نے جمالیات ہی کے سہارے ایک غیر حقیقی دنیا قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ دنیا اس قسم کی ہے جیسے حجاب امتیاز علی کے افسانوں کی تھی۔ یہاں ڈاکٹر گار روحی جسوتی اور بوڑھی زوناش شاید نہ ملیں لیکن افسردہ دل کا مستقل ماتم خود کلامی، اپنے آپ سے شکوے، محبوب سے آجانے پر بھی تسکین نہ پانے کی شکایت، رسوائی کا چرچا، دیوانگی میں بیاباں بیاباں گھومنے کے تذکرے ملیں گے۔ اگر آج کی شاعری کا ایک عام تجزیہ کیا جائے تو اس میں زیادہ تر انھیں مضامین کی تکرار نظر آئے گی۔ افسردگی کا ذکر یا شکست کا احساس ادب میں گناہ نہیں ہے لیکن اسے فیشن کے طور پر اپنے اوپر مسلط کرنا اور ماتم ہی کو اوڑھنا بنا لینا کسی سنجیدہ فکر یا ذمہ دار ادبی ذہن کا شیوہ نہیں ہوسکتا۔ اس قسم کی شاعری سے لطف اندوز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ پڑھنے والا پہلے خود کو اس فضا کا عادی بنالے پھر شاعر کے دکھ درد پر ہمدردانہ جذبات پیدا کرے ورنہ یہ بناوٹی مجنون کی نقل یہ رسوائی اور دیوانگی سے کوئی علاقہ نہ ہوتے ہوئے رسوائی اور دیوانگی کا بہروپ صرف دوسروں کی ہمدردی حاصل کرنے کے لیے افسردگی

کا لبادہ پہن لینا یہ سب باتیں جمالیات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتیں۔

ترقی پسند تحریک پر غالباً سب سے بڑا اعتراض یہی کیا گیا ہے کہ اس نے ادب کو سیاسی پروپیگنڈا بنا دیا اور اس کا تعلق عام انسانی قدروں سے قائم نہیں رہا۔ یہ اعتراض یقیناً صحیح ہے لینن نے ادب کو "مبارزانہ" کہا تھا اور اسے طبقاتی جنگ کا آلۂ کار قرار دیا تھا۔ ترقی پسند تحریک کے اس مقولے کو پوری میکانکی سادگی کے ساتھ برتنے کی کوشش کی۔ لیکن کیا اس نئے میلان کا ردّعمل یہ ہونا چاہیے کہ ہمارے شاعر اور ادیب نہ صرف سیاست کو ملک کی تہذیب اور عمرانی زندگی کے تمام تر مسائل کو غیر ادبی قرار دے کر ان سے ادب کو چھٹکارا دلانے کی جد وجہد کریں۔ ترقی پسندی نے ادب کا دائرہ محض ادبیات ہی تک محدود نہیں رکھا تھا اور اسے اس حد تک بکھیر دیا گیا ہے کہ زندگی کے سارے علوم و فنون اور خاص طور پر سیاست اس پر حاوی ہو گئی تھی اور غیر ادبی انداز سے حاوی ہو گئی تھی۔ نئی نسل نے اس کے روک کے طور پر ادب اور شعر کا رشتہ دوسرے علوم سے توڑنے کی کوشش کی ہے۔ اور اسے خالص ادبی دائروں تک محدود رکھنا چاہا ہے حالانکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ ادب اور دوسرے علوم کا رشتہ قائم رکھا جاتا اور اسے زیادہ ادبی انداز سے قائم رکھا جاتا۔

اس میں شک نہیں کہ مصوری اور موسیقی کی چند اصطلاحیں نئی شاعری میں مقبول ہوئی ہیں۔ کچھ تصویریں اور تصورات جدید مصوری سے عاریتہً لیے گئے ہیں لیکن ہمارے دَور کے اہم مسائل پر نئی شاعری نے حیرت انگیز خاموشی اختیار کی ہے۔ سیاست شجر ممنوعہ نہیں ہے۔ ادب نے سیاست کو بھی موضوع بنایا ہے لیکن سیاست زدگی ضرور گناہ ہے۔ سیاست کے نقطۂ نظر کو ادبی انداز پر ترجیح دینا گناہ ہے لیکن اس سے بڑا گناہ یہ ہے کہ شاعری اور ادب کو دلچسپی کا بھی مشغلہ بنالیا جائے اور ادب کو عصر حاضر کی اہم حقیقتوں کا آئینہ دار نہ سمجھا جائے۔

شاعر اور ادیب بنیادی طور پر دانش ور ہوتا ہے اور دانش صرف انداز بیان کے ہتھکنڈے جان لینے اور ادب کے حدود اربعہ کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اپنے دَور کی بصیرت کو اپنانے اور استعمال

کر لینے کا نام ہے۔ اس لیے شاعر کو کبھی نہ کسی حد تک مفکر ضرور ہونا پڑے گا خواہ وہ فلسفی نہ ہو یعنی اس کی فکر صرف ادبی دائرے میں گھر کر نہ پنپ سکے گی اسے دوسرے علوم اور زندگی کے دوسرے شعبوں تک رسائی بھی ضرور حاصل کرنا ہو گی۔

اس لیے خالص ادبی دائرے کا تصور اور تخصیص بنیادی طور پر غلط ہے۔ ادبی انداز نظر ضرور ایک ضروری جزو ہے۔ سیاستدان ہر مسئلے کو اس نظر سے دیکھتا ہے کہ اس کے طریقے اور اس کی پارٹی کو اس خاص بات سے کتنی تقویت حاصل ہوئی۔ کتنے لوگ اور اس کے ساتھ آئے۔ پارٹی کی مقبولیت کتنی اور بڑھی۔ لیکن ادیب کا نقطۂ نظر عام انسانی نقطۂ نظر ہوتا ہے۔ وہ اس واقعہ میں انسانی کردار کا روپ پہچاننے اور انسانی زندگی کی صداقت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے لیکن زندگی دونوں کا میدان ہے اور اس سے قطع تعلق کر کے کوئی سچا ادیب زیادہ دن اس لقب کا مستحق نہیں رہ سکتا۔

جہاں ادب کو صرف اس اعتبار سے پرکھنا غلط ہے کہ وہ سماج پر کون سا فوری اثر ڈالتا ہے وہاں اسے صرف نجی ذریعہ اظہار قرار دینا بھی غلط ہے۔ ادب ہماری انفرادیت کا روپ رنگ بھی ہے اور ہماری تہذیب کا ذریعہ اظہار بھی۔ ترقی پسند تحریک کی کمزوریوں سے ہوشیار رہنا اور اس کی سخت تنقید کرنا یقیناً صحت مند ادب کے لیے ضروری تھا لیکن اس کے ردعمل کے طور پر ذات کے مریضانہ بھنور میں گھر جانا یا بناوٹی خول میں مقید ہو جانا اس سے بھی بڑی غلطی ہو گی۔ ترقی پسند تحریک پر نکتہ چینی کرتے وقت یہ بات برابر یاد رکھنی چاہیے کہ اس تحریک نے ایک ادبی خدمت انجام دی ہے اور شعر و ادب کو صنوبر کے حقیقی سایوں اور گھٹی ہوئی شخصیت کی مریضانہ داخلیت سے نکال کر اسے کھلی شاہراہوں اور وسیع فضاؤں کا باسی بنایا ہے۔ اسے سماجی شعور بخشا ہے اور علم و دانش سے اس کے رشتے استوار کیے ہیں۔ افراط و تفریط میں یہ تحریک سطحیت اور ادبی ابتذال کی طرف چلی گئی لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ ترقی پسندی سے دور رہنے کی کوشش میں [illegible] دوبارہ صنوبر کے غیر حقیقی سائے اور مریضانہ داخلیت کے کابوس کی طرف

چلی جائے۔

ترقی پسندی بھی دوسری روایات کی طرح ادب کی ایک روایت ہے اور دوسری تمام روایتوں کی طرح اس کی خوبیاں بھی ہیں اور کمزوریاں بھی ہیں۔ اس کی خوبیوں کو اپنانا اور کمزوریوں پر سختی سے نگاہ رکھنا ادبی ترقی کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اگر وسعت اور سماجی شعور کے نام سے گھبرا کر نئی نسل اعصابی شاعری کی طرف رجوع ہو گئی یا روایت کے نام سے کر سنگلاخ زمینوں میں طبع آزمائی یا اساتذہ کی پینترے بازی میں الجھ کر رہ گئی تو یہ بڑی بدقسمتی ہو گی۔ مریضانہ داخلیت اور روایت پرستی کے اس زبردست خطرے سے آگاہ رہنا اور اس کا مقابلہ کرنا آج ایک ادبی ضرورت بن گیا ہے۔ آج پھر ادب میں نئے اعتدال اور توازن کی ضرورت ہے اور اس اعتدال اور توازن ہی کی بنیاد پر صحت مند ادب کی تخلیق کا کام کیا جا سکتا ہے۔

"اے ایمان والو صبر اور نماز سے سہارا حاصل کرو۔ بلاشبہ حق تعالیٰ صبر کرنے والوں کے ساتھ رہتے ہیں (اور نماز پڑھنے والوں کے ساتھ تو بدرجۂ اولیٰ) اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کیے جاتے ہیں ان کی نسبت یوں بھی مت کہو کہ وہ (معمولی مُردوں کی طرح) مُردے ہیں بلکہ وہ تو (ایک ممتاز حیات کے ساتھ) زندہ ہیں لیکن تم (ان حواس سے اس حیات کا) ادراک نہیں کر سکتے اور (دیکھو) ہم تمہارا امتحان کریں گے کسی قدر خوف سے اور فاقہ سے اور مال اور جان اور پھلوں کی کمی سے اور ایسے صابرین کو بشارت سنا دیجیے (جن کی یہ عادت ہے) کہ ان پر جب کوئی مصیبت پڑتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم تو (مع مال و اولاد حقیقۃً) اللہ تعالیٰ ہی کی ملک ہیں اور ہم سب (دنیا سے) اللہ تعالیٰ کے پاس جانے والے ہیں ان لوگوں پر (جدا جدا) خاص خاص رحمتیں بھی ان کے پروردگار کی طرف سے ہوں گی اور (سب پر بالاشتراک) عام رحمت بھی ہو گی۔ اور یہی لوگ ہیں جن کی (حقیقت حال تک) رسائی ہو گی۔"

(سورۃ البقرہ)

ایک ادبی انکشاف

ادب "شریف"

میاں محمد شریف صاحب کو اس اعتبار سے تو ساری دنیا جانتی ہے کہ وہ ملک کے مایۂ ناز فلسفی اور مفکر ہیں، یگانہ ماہر تعلیمات ہیں، ان کی عمر کا بڑا حصہ تدریس میں گزرا ہے۔ وہ عرصۂ دراز تک مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ فلسفہ کے صدر رہے۔ کچھ عرصے تک مگر نہایت کامیاب پرو وائس چانسلر بھی رہے۔ پاکستان کے قیام کے بعد، پیرانہ سالی کے باوجود انھوں نے نوجوان کے سے جوش اور ولولے سے، کام لے کر، گراں بہا تعلیمی، اور علمی خدمات انجام دیے، اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل رہے۔ آل پاکستان فلاسفیکل کانگرس کے صدر والا قدر ہیں۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے اکیڈیمک ڈائرکٹر ہیں۔ "بزم اقبال" کے روح رواں، اور مجلۂ "اقبال" کے مدیر شہیر ہیں، جس کے اردو اور انگریزی ایڈیشن ملک کے اندر اور ملک سے باہر خراج تحسین وعقیدت وصول کرتے رہتے ہیں۔

وہ ایک بلند پایہ مصنف ہیں، مخصوص علمی موضوعات پر انگریزی زبان میں ان کی کئی گراں قدر تصنیفات شائع ہو چکی ہیں، اور علمی حلقوں نے خواہ وہ اندرون پاکستان کے ہوں یا بیرون پاکستان کے انھیں بہت سراہا ہے۔ ان کی تحقیق، ژرف نگاہی، اور وسعت معلومات کی جی کھول کر داد دی ہے۔

میاں صاحب کے علمی کارناموں میں سب سے بڑا اور وقیع کارنامہ "ہسٹری آف مسلم فلاسفی" کی تدوین و تہذیب ہے۔ اس دیدہ زیب اور فکر آفریں کتاب کا پہلا حصہ کچھ عرصہ ہوا جرمنی سے شائع ہو چکا ہے۔ دوسرا زیر طباعت ہے اور بہت جلد منظر عام پر آنے والا ہے۔

میاں صاحب کے ان خداداد، اور قابلِ رشک خصائص سے ان کے تمام جاننے والے واقف ہیں لیکن جس بات سے اب تک شاید ہی کوئی واقفیت حاصل کر سکا ہو یہ ہے کہ وہ جتنے بڑے فلسفی اور جتنے بڑے مفکر ہیں اتنے ہی بڑے نغز گو اور قادر الکلام شاعر بھی ہیں۔

شاعری کا شوق میاں صاحب کو ایامِ طالب علمی میں ہوا تھا، جو تھوڑا سا سرمایہ شعری ان کے پاس محفوظ رہ گیا ہے وہ اسی زمانے کا ہے۔ لیکن اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ میاں صاحب نے شاعری کے کوچے میں قدم رکھ کر رضاکارانہ پسپائی اختیار کر کے نہ صرف اپنی صلاحیتوں پر، بلکہ اردو زبان پر بھی بہت بڑا ظلم کیا۔ ان کی شاعری میں جو برجستگی، جو نغمگی، استعارات وتشبیہات کی جو ندرت، زبان و بیان کی جو حلاوت اور فکر و خیال کی جو بلندی پائی جاتی ہے، وہ پختہ کار شاعروں میں بھی کم نظر آتی ہے۔ اگر وہ مشقِ سخن "چکّی کی مشقت" یعنی تعلیم وتدریس اور تصنیف وتالیف کے ساتھ ساتھ جاری رکھتے تو آج ان کا شمار یقیناً بہترین نغز گو اور قادر الکلام شعراء میں ہوتا، اور اپنی انفرادیت کے اعتبار سے وہ ایک مقامِ بلند پر فائز ہوتے۔

ہمیں میاں صاحب کی بیاض دیکھنے کا اتفاقاً موقع ملا، اور واقعہ یہ ہے کہ یہ گہر ہائے آبدار دیکھ کر نگاہ خیرہ اور عقل حیران رہ گئی —— "ایسی چنگاری بھی یا رب اپنی خاکستر میں تھی"۔

اس شمارے میں میاں صاحب کی ایک معرکہ آرا نظم "حسن" ہم پیش کر رہے ہیں، اور امید ہے یہ سلسلہ آئندہ بھی جاری رکھ سکیں گے۔ یقین اس لیے نہیں دلا سکتے کہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ میاں صاحب اپنے چھوٹوں کا دل رکھنے کے لیے ان کی بات مان لیتے ہیں، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ "ہزار بار نہیں صد ہزار بار نہیں!"۔ آئندہ نمبر تک کیا افتاد پیش آئے گی اس کی پیش گوئی کرنا مشکل ہے۔ البتہ "ادب شریف" کا جو نمونہ مل گیا، وہ حاضر ہے —— سامنے مہمان کے جو تھا میسر رکھ دیا!

رئیس احمد جعفری

حسن

(رشحاتِ فکر میاں محمد شریف ایم اے آکسن، ڈائرکٹر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور)

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے   تُو کہاں ملا مجھے کب ملا
مجھے بھا گئی تیری کیا ادا   کہ اسیرِ دام ہی سدا رہا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی شکلِ شفقتِ مادری   کبھی بن کے شمع میں روشنی
کبھی ہو کے چاند کی چاندنی   میرے دل کو تُو نے لبھا لیا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی کوکلوں کی صدا تھا تُو   کبھی قمریوں کی نوا تھا تُو
جو ہزارِ زمزمہ سا تھا تُو   کبھی بھیرویں تھا ملار تھا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی نور ہو کے جھلک دیا   کبھی تارا بن کے چھٹک دیا
کبھی غنچہ ہو کے چٹک دیا   کبھی طیر بن کے چہک دیا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تھا خرامِ سروِ کنارِ جُو   جو گلوں میں بیٹھا تو رنگ و بو
جو اڑا تو بن کے نوائے کُو   میں ہزار بار سنا کیا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

رخِ ماہ جبیں میں حیا بنا   کسی سنگدل میں جفا بنا

کسی نازنیں کی ادا بنا　　　　دلِ عاشقاں میں وفا بنا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کہیں رُخ سے پردہ اٹھا دیا　　　　کہیں لب سے نغمہ سنا دیا

کہیں زد پہ دل کبھی آ گیا　　　　تو نگاہ کا تیر چلا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی برق بن کے چمک گیا　　　　جو کمر بنا تو لچک گیا

کبھی ہو کے چال مٹک گیا　　　　دلِ زار تھا کہ پھڑک گیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کسی گل سے گفت و شنید میں　　　　دمِ یاس تشکلِ امید میں

لبِ لعل گوں کی مکید میں　　　　مجھے تو نے کیسا مزا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو سحاب بن کے برس گیا　　　　مری کشتِ دل کو ہرا کیا

کبھی برق بن کے جلا دیا　　　　کبھی نور تھا کبھی نار تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی درد بن کے سوا ہوا　　　　غم و رنج و آہ و بکا ہوا

کسی غمزدہ کی دعا ہوا　　　　تو شکستِ دل کی صدا ہوا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو ہی غزنوی تھا ایاز تھا　　　　تو ہی ناز تھا تو نیاز تھا

تو ہی سوز تھا تو ہی ساز تھا　　　　تو ہی حسن و عشق کا راز تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو چمن میں گل کبھی خار تھا — دمِ سخن تھا بانگِ ہزار تھا
تو خزاں تھا فصلِ بہار تھا — تو جہاں میں لیل و نہار تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو جہاں کے راگ کا ساز تھا — تو عدم میں ہست کا راز تھا
تو عجیب شعبدہ باز تھا — کہ طلسمِ دہر بنا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

محمد جعفر پھلواروی

شیعہ سنی فرقوں کی متفق علیہ احادیث

(۶)

سب سے زیادہ پسندیدہ دین

(ابن عباس) مرفوعاً: احب الدین الی اللہ الحنیفیة السمحة۔

بخاری (ایمان، ترمذی ومناقب)

خدا کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ یکسوئی ہے جس میں توسع ہو۔

(علی)۔۔۔۔ فان احب دینکم الی اللہ الحنیفیة السمحة السهلة۔

فقیہ ۱/۳۰

تمہارا سب سے زیادہ پسندیدہ دین اللہ کے نزدیک وہ یکسوئی ہے جس میں توسع اور آسانی ہو۔

پڑوسی اور مملوک کے حقوق

(عائشة) مرفوعا: مازال جبریل یوصینی بالجار حتی ظننت انه یورثه ومازال یوصینی بالمملوک حتی ظننت انه یضرب له اجلا او وقتا اذا بلغه عتق۔

بیہقی ( )

مجھے جبریل نے پڑوسی کے متعلق اتنی لگاتار وصیت کی کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ یہ اسے وارث بنا دیں گے اور مملوک کے بارے میں

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ:۔۔۔۔ مازال (جبریل) یوصینی بالجار حتی ظننت انه سیورثه ومازال یوصینی بالمملوک حتی ظننت انه سیضرب له اجلا یعتق فیه   ایضاً ۴/۴۲ ، کافی ۱/۸

مجھے جبریل نے پڑوسی کی بابت اتنی مسلسل وصیت کی کہ مجھے یہ گمان ہوا کہ وہ اسے وارث بنا دیں گے اور مملوک کے بارے میں اتنی لگاتار وصیت

اتنی مسلسل وصیت کی کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ وہ اس کے لیے ایک ایسی میعاد مقرر کردیں گے جس کے بعد وہ آزاد ہوجائے گا۔

کی کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ وہ بس ایک میعاد مقرر کردیں گے جس میں آزاد ہوجائے۔

مسواک کی اہمیت

(ابوھریرۃ) مرفوعاً: لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوۃ ....

ترمذی (طہارت)

وقال النبی صلے اللہ علیہ وآلہ: لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند وضوء کل صلوۃ

فقیہ ۱/۱۴، کافی ۱/۳

اگر مجھے اپنی امت پر بار ہونے کا خطرہ نہ پیدا ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

اگر مجھے اپنی امت پر شاق گزرنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وضو کے وقت مسواک کا حکم دے دیتا۔

حدود نجاست ماہواری

(عائشۃ) قال لی رسول اللہ علیہ وسلم فاولینی الخمرۃ من المسجد فقلت انی حائض فقال ان حیضتک لیست فی یدک۔

مسلم (حیض)، ابوداؤد (طہارۃ)، ترمذی (طہارۃ) نسائی (حیض وطہارۃ)

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ لبعض نسائہ: فاولینی الخمرۃ فقالت لہ انا حائض۔ فقال لھا: احیضک فی یدک۔

فقیہ ۱/۱۴

مجھ سے حضورؐ نے مسجد سے (آواز دے کر) فرمایا کہ ذرا مجھے چٹائی پکڑا دو۔ میں نے عرض کیا میں تو حیض سے ہوں۔ فرمایا: تیرا حیض تیرے

حضورؐ نے اپنی ایک بیوی سے فرمایا کہ ذرا مجھے چٹائی پکڑا دو۔ انھوں نے عرض کیا کہ میں حیض سے ہوں۔ فرمایا: کیا تیرا حیض تیرے ہاتھ میں لگا ہے؟

ہاتھ میں تو نہیں لگا ہے۔

جان کی قدر و قیمت غسل سے زیادہ ہے

(جابر) ..... فاصاب رجلا منا حجر فشجہ فی رأسہ ثم احتلم .... فاغتسل فمات .... فقال: قتلوہ قتلھم اللہ الا سالوا اذا لم یعلموا فانما شفاء العی السؤال .....

ابوداؤد (طہارت، ابن ماجہ (طہارت)

ہم میں سے ایک شخص کو پتھر لگا اور سر کھل گیا اس کے بعد اسے احتلام ہو گیا (لوگوں نے اسے بتایا کہ پانی سے تو نہانا ہی پڑے گا) اس نے غسل کیا اور سردی سے کپکپا کر مرگیا۔ حضورؐ نے (یہ خبر سن کر) فرمایا کہ: ان لوگوں نے اسے مار ڈالا۔ خدا ان سے سمجھے۔ جب انھیں مسئلہ معلوم نہ تھا تو پوچھ لیتے۔ ناواقفیت کا علاج دریافت کرنا ہے۔

(جعفر) وقیل لرسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ یا رسول اللہ ان فلانا اصابتہ جنابۃ وھو مجدور فغسلوہ فمات۔ فقال قتلوہ۔ الا سألوا۔ الا یمموہ؟ ان شفاء العی السوال۔

فقیہ ص ۵۹

حضورؐ کو بتایا گیا کہ فلاں شخص کو زخمی ہونے کی حالت میں حاجت غسل ہوگئی اور لوگوں نے اسے نہلا دیا جس سے وہ مرگیا۔ حضورؐ نے فرمایا: لوگوں نے اس کی جان لے لی۔ پوچھ کیوں نہ لیا۔ اسے تیمم کیوں نہ کرا دیا۔ ناواقفیت کا علاج دریافت کر لینا ہے۔

جمعے کی موت کی برکات

(ابن عمر) مرفوعاً: مامن مسلم یموت یوم الجمعۃ اولیلۃ الجمعۃ الا وقاہ اللہ فتنۃ القبر۔

ترمذی (جنائز)

(ابو جعفر) ..... ومن مات یوم الجمعۃ کتب اللہ لہ براءۃ من عذاب القبر

.....

فقیہ ۱/۱۳۸

جو مسلمان بھی جمعے کو یا شب جمعہ کو مرے گا اسے
اللہ تعالیٰ فتنۂ قبر سے محفوظ رکھے گا۔

جو جمعے کے دن مرے گا اس کے لیے اللہ
تعالیٰ عذاب قبر سے نجات لکھ دے گا۔

خون شہیداں را ز آب اولیٰ تر است

( ) مرفوعاً: ان صاحبکم لتغسله
الملائکة فاسئلوا اهله ما شأنه ؟
..... فقالت خرج وهو جنب سمع
الهائعة ۔ فقال رسول الله صلی الله
علیه وسلم لذلك غسلته الملائکة

البدایه والنهایه ج ۴، ص ۱۲ بحواله ابن اسحاق

تمھارے اس رفیق (حنظلہ بن ابی عامر) کو
فرشتے غسل دے رہے ہیں۔ اس کی بیوی
سے پوچھو کہ معاملہ کیا ہے؟ ..... بیوی
نے جواب دیا کہ منادی کی آواز سنتے ہی وہ
(حالت جنابت ہی میں) باہر نکل پڑے تھے۔
حضورؐ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے فرشتوں نے
اسے غسل دیا ہے۔

(جعفر) واستشهد حنظلة بن ابی
عامر الراهب باُحد فلم یأمر النبی
صلی الله علیه واله بغسله وقال:
رأیت الملائکة بین السماء والارض
تغسّل حنظلة بماء المزن فی صحاف من
فضة وکان یسمّی غسیل الملائکة ۔

فقیه ۱/۹۷

حنظلہ بن ابی عامر راہب اُحد میں شہید
ہوئے تو حضورؐ نے انھیں غسل دینے کا
حکم نہ فرمایا بلکہ یہ فرمایا کہ میں نے آسمان اور
زمین کے درمیان دیکھا کہ فرشتے انھیں
چاندی کے برتن سے آب باراں سے کر غسل دے
رہے ہیں۔ اسی لیے ان کو غسیل ملائکہ کہتے ہیں۔

نماز میں کپڑا لٹکانا

(ابوھریرہ) ان النبی صلی الله علیه
وسلم نهی عن السدل فی الصلوة

ابوداؤد (صلوة)، ترمذی (صلوة)

حضورؐ نے نماز میں سَدْل سے منع فرمایا ہے

(ابوجعفر بن علی) ..... ایاکم وسدل
ثیابکم

فقیه ۱/۱۶۸

سدل ثوب سے بچو

صوم

روزے میں سرمہ لگانا

(انس) جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اشتکت عینی أ فأکتحل؟ قال نعم۔

ترمذی (صوم)

آنحضورؐ کے پاس ایک (روزے دار) شخص نے آکر پوچھا کہ: میری آنکھ میں تکلیف ہے، کیا میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ حضورؐ نے جواب دیا: ہاں۔

(ابن ابی یعفور) قال سألت اباعبداللہ عن الکحل للصائم قال لا بأس بہ انہ لیس بطعام یؤکل۔

استبصار $\frac{۲}{۸۹}$، تہذیب $\frac{۱}{۴۲۵}$، کافی $\frac{۱}{۱۹۲}$

میں نے ابوعبداللہ سے روزے دار کے سرمہ لگانے کے بارے میں پوچھا تو کہا: کوئی حرج نہیں وہ کوئی کھانا تو نہیں جو کھایا جا رہا ہو۔

روزے میں بوسہ

(عمر) .... قلت یا رسول اللہ صنعت الیوم امرا عظیما قبلت وانا صائم۔ قال ارأیت لو مضمضت بالماء وانت صائم؟ قال لا بأس بہ قال فمہ۔

ابوداؤد (صوم)

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آج مجھ سے ایک بڑی بھاری غلطی ہوگئی۔ میرا روزہ تھا اور میں نے (بیوی کا) بوسہ لے لیا۔ فرمایا: اگر تم روزے میں پانی سے کلی کرو تو تمہاری کیا رائے ہے؟

(ابوجعفر) لا تنقض القبلة الصوم

استبصار $\frac{۲}{۹}$، تہذیب $\frac{۱}{۴۲۵}$

بوسہ روزے کو نہیں توڑتا

عرض کیا: اس میں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ فرمایا:
بس جاؤ۔

دو موقعے دو فتوے

(ابوھریرۃ) ان رجل سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المباشرۃ للصائم فرخص لہ واتاہ آخر فسالہ فنھاہ فاذا الذی رخص لہ شیخ واذا الذی نھاہ شاب۔

ابوداؤد (صوم)

ایک شخص نے روزے دار کے لیے (بیوی کو) چمٹانے کے بارے میں حضورؐ سے دریافت کیا تو آپؐ نے اسے اجازت دی۔ پھر دوسرے شخص نے آکر یہی پوچھا تو آپؐ نے منع فرمادیا معاملہ یہ تھا کہ جسے حضورؐ نے اجازت دی وہ بوڑھا تھا اور جسے منع فرمایا وہ جوان تھا۔

(ابوجعفر) لا بأس بالقبلۃ للصائم للشیخ الکبیر فاما الشاب الشبق فلا فانہ لا یؤمن ان تسبقہ شھوتہ

یب ۲/۱ ،

بڑے بوڑھے روزے دار کے لیے (بیوی کا) بوسہ لینے میں کوئی حرج نہیں لیکن کثیر الشہوت جوان ایسا نہ کرے کیونکہ وہاں اس بات کا اطمینان نہیں کہ اس پر شہوت غالب نہ ہو جائے۔

روزے میں مسواک

(عامر بن ربیعہ) رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستاک وھو صائم مالا اعد ولا احصی

بخاری، ابوداؤد، ترمذی (کلھم فی الصوم)

میں نے آنحضورؐ کو روزے کی حالت میں

(الحلبی) قال سألت اباعبداللہ أیستاک الصائم بالماء اوبالعود الرطب یجد طعامہ؟ فقال لا بأس۔

استبصار ۲/۱ ، تہذیب ۴۹/۱

میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا کہ کیا روزے دار

مسواک کرتے اتنی بار دیکھا ہے جس کی تعداد میں نہیں بتا سکتا۔

پانی میں تر کر کے یا ایسی ہری ٹہنی سے جس کا مزہ بھی محسوس ہو مسواک کر سکتا ہے ؟ تو کہا: کوئی حرج نہیں۔

چاند دیکھ کر روزہ و عید

(ابوھریرہ) مرفوعاً: اذا رأیتم الھلال فصوموا واذا رأیتموہ فافطروا فان غم علیکم فصوموا ثلثین یوما۔

بخاری (صوم) مسلم (صیام) نسائی (صیام) (صوم) ابن ماجہ (صیام)

جب چاند دیکھ لو تو (رمضان کے) روزے رکھو اور جب چاند دیکھ لو عید مناؤ۔ اگر ابر چھایا ہو تو (رمضان کے) تیس روزے پورے کر لو۔

(ابوعبداللہ) صم لرؤیۃ الھلال و افطر لرؤیتہ ....

استبصار ۲/۶۴، تہذیب ۱/۲۹۵

ہلال دیکھ کر روزے شروع کرو اور چاند دیکھ کر افطار (عید) کرو۔

جن تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا

(ابوسعید) مرفوعاً: ثلث لا یفطرن الصائم الحجامۃ والقئ والاحتلام۔

ترمذی (صوم)

تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حجامت (پچھنا لگوانا) قے ہو جانا اور احتلام ہو جانا۔

(ابوعبداللہ) ثلثۃ لا یفطرن الصائم القئ والاحتلام والحجامۃ ....

استبصار ۲/۹۰، تہذیب ۱/۳۲۴

تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا: قے، احتلام اور پچھنا۔

سفر میں روزہ

(جابر) مرفوعاً: لیس البر ان تصوموا

(ابوعبداللہ) لم یکن رسول اللہ صلی اللہ

فی السفر۔

بخاری (صوم)، مسلم (صیام)، ابوداؤد (صوم)
نسائی ( )

(ابوسعید) بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح مرّ الظہران فاذننا بلقاء العدو فامرنا بالفطر فافطرنا اجمعین۔

ترمذی (صوم)

۱۔ سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

۲۔ آنحضرتؐ فتح مکہ والے سال جب مرظہران پہنچے تو ہم لوگوں کو دشمنوں کے حملے سے ہوشیار کرتے ہوئے روزہ توڑ دینے کا حکم دیا، اور ہم سب کے سب لوگوں نے توڑ دیا۔

علیہ وآلہ لیصوم فی السفر فی رمضان ولا غیرہ وکان یوم بدر فی شہر رمضان وکان الفتح فی شہر رمضان

استبصار ۲/۱۰۲ ، تہذیب ۱/۱۹۱

آنحضرتؐ سفر میں کبھی روزے نہ رکھتے تھے خواہ رمضان ہو یا غیر رمضان۔ معرکۂ بدر بھی ماہِ رمضان ہی میں پیش آیا تھا اور فتح مکہ بھی رمضان ہی میں ہوئی تھی۔

ابر میں افطار کے بعد اگر سورج نظر آجائے

(اسماء بنت ابی بکر) افطرنا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم ثم طلعت الشمس قیل لہشام امروا بالقضاء؟ قال بدمن قضاء

بخاری (صوم)، ابوداؤد (صوم)

(ابوالصباح الکنانی) سألت اباعبداللہ علیہ السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفی السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلی فاذا الشمس لم تغب۔ قال تم صومه ولا یقضیه

استبصار ۱/۱۱۵، تہذیب ۱/۱۹۳، فقیہ ص ۱۳۶

عہد نبوی میں ہم لوگوں نے ایک ابر آلود
دن میں روزہ افطار کر لیا۔ اس کے بعد
سورج نظر آ گیا۔ ہاشم سے پوچھا گیا کہ کیا
لوگوں کو قضا کا حکم دیا گیا؟ انھوں نے کہا
کہ قضا کی ضرورت نہ تھی۔

میں نے ابوعبداللہ سے ایک ایسے شخص کے
بارے میں دریافت کیا جس نے روزہ رکھا
اور اس نے سمجھا کہ سورج چھپ چکا ہے۔
مطلع ابر آلود تھا۔ اس نے افطار کیا۔ اس
کے بعد ابر ہٹا تو معلوم ہوا کہ سورج ابھی
چھپا نہیں۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کا روزہ
پورا ہو گیا اور وہ قضا نہیں کرے گا۔

اگر بحالت جنابت صبح ہو جائے

(عائشہ وام سلمہ) ان کان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم لیصبح جنبا من
جماع غیر احتلام فی رمضان
ثم یصوم۔

بخاری (صوم)، مسلم (صیام)، نسائی (طہارت)
ابن ماجہ (صیام)، موطا (صیام)

کبھی آں حضور مواصلت نہ کہ احتلام
کے بعد بھی رمضان میں صبح تک بحالت
جنابت رہتے اور روزہ جاری رکھتے تھے۔

(الرضا عن ابیہ) قالت عائشہ ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ اصبح
جنبا من جماع غیر احتلام۔

استبصار ۲/۸۵، تہذیب ۱/۲۱۲

عائشہ فرماتی ہیں آنحضرتؐ نے بحالت جنابت
بھی بعض اوقات صبح کر لی ہے اور یہ جنابت
مواصلت سے ہوئی تھی نہ کہ احتلام سے۔

عمداً روزہ توڑنے کے کفارے

(ابوھریرۃ) بینا نحن جلوس عند
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اذ جاءہ رجل فقال یا رسول اللہ ھلکت

(ابوعبد اللہ) ..... ان رجلا اتی
النبی صلی اللہ علیہ وآلہ فقال ھلکت
یا رسول اللہ فقال مالک؟ قال النار

قال مالک؟ قال وقعت علی امرأتی وانا صائم قال هل تجد رقبة تعتقها؟ قال لا۔ قال فهل تستطیع ان تصوم شهرین متتابعین؟ قال لا۔ قال هل تجد اطعام ستین مسکینا؟ قال لا قال اجلس فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرق فیہ تمر قال این السائل؟ قال انا۔ قال خذ هذا فتصدق به فقال اعلی افقر منی یا رسول اللہ فواللہ ما بین لابتیها یرید الحرتین اهل بیت افقر من اهل بیتی فضحک النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی بدت انیابه ثم قال اطعمه اهلک۔

بخاری (صوم) مسلم (صیام) ابوداؤد (صوم) ترمذی (صوم)، موطا (صیام)۔

ہم لوگ آنحضرتؐ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص آکر کہنے لگا، یا رسول اللہ میں تو برباد ہوگیا۔ پوچھا: خیر تو ہے بولا میں روزہ (رمضان) کی حالت میں اپنی بیوی سے
فرمایا: کیا تیرے پاس کوئی غلام (قیدی)

یا رسول اللہ قال وما لک فقال وقعت علی اهلی فقال تصدق و استغفر ربک فقال الرجل والذی عظم حقک ما ترکت فی البیت شیئا قلیلا ولا کثیرا قال فدخل رجل من الناس بمکتل من تمر فیه عشرون صاعا۔ فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله خذ هذا التمر فتصدق به فقال یا رسول اللہ علی من اتصدق به وقد اخبرتک انه لیس فی بیتی قلیل ولا کثیر قال فخذه فاطعمه عیالک واستغفر اللہ عز وجل قال فلما خرجنا قال اصحابنا انه بدأ بالعتق قال اعتق او صم او تصدق۔

استبصار ۲/۸۱، تہذیب ۱/۲۰۴، کافی ۱/۱۹۱

۲۔ (ابوعبداللہ) قال فی رجل افطر فی شهر رمضان متعمدا یوما واحدا من غیر عذر: یعتق نسمة او یصوم شهرین متتابعین او یطعم ستین مسکینا۔ فان لم یقدر تصدق

ہے جسے تو آزاد کرے؟ کہا: نہیں۔ فرمایا:
کیا تو دو ماہ مسلسل روزے رکھ سکتا ہے؟
بولا: نہیں۔ فرمایا: کیا تو ساٹھ مسکینوں کو
کھانا کھلا سکتا ہے؟ عرض کیا، نہیں۔
فرمایا: اچھا بیٹھ جا۔ پھر حضورؐ ایک تھیلا
لائے جس میں کھجوریں بھری تھیں۔ پھر فرمایا:
مسئلہ پوچھنے والا کہاں ہے؟ وہ بولا:
میں ہوں۔ فرمایا: اسے لے جا اور محتاجوں
میں تقسیم کر دے۔ بولا: اپنے آپ سے زیادہ
محتاج ہی کو تو دوں گا لیکن ان دونوں گوشوں
یعنی دونوں وادیوں کے درمیان کوئی
خاندان میرے گھرانے سے زیادہ محتاج
نہیں۔ اس پر آنحضورؐ کو ہنسی آگئی، اور
دندانِ مبارک ظاہر ہو گئے اور فرمایا کہ:
اچھا جا کر اپنے گھر والوں ہی کو کھلا دے۔

بما یطیق۔
استبصار ۹۵/۲، تہذیب ۱/۴۰۳، کافی ۱/۱۹۱
فقیہ ص ۱۳۵

۱۔ ایک شخص آنحضورؐ کے پاس آکر کہنے
لگا کہ: یا رسول اللہ میں تو ہلاک ہو گیا۔
پوچھا کیا ہوا تجھے؟ کہنے لگا، آگ
یا رسول اللہ! پوچھا: آخر تجھے ہوا کیا ہے؟
بولا: میں (بحالتِ صوم رمضان) اپنی
اہل خانہ کے پاس چلا گیا۔ فرمایا: صدقہ ادا کر
اور اللہ سے مغفرت طلب کر۔ اس نے
کہا: قسم ہے اس خدا کی جس نے آپؐ
کے حق کو عظمت بخشی ہے۔ میرے گھر
میں کوئی کم یا زیادہ شے موجود نہیں۔ اس
کے بعد ایک شخص ایک زنبیل لے کر آیا
جس میں بیس صاع کھجوریں تھیں۔ حضورؐ
نے فرمایا: کھجوریں لے جا کر صدقہ ادا کر دے
اس نے عرض کیا: میں یہ صدقہ کسے دوں؟
ابھی تو عرض کر چکا ہوں کہ خود میرے گھر
کے اندر کوئی کم یا زیادہ شے موجود نہیں۔
حضورؐ نے فرمایا کہ: پھر لے جا اور اپنے
عیال کو ہی کھلا دے اور اللہ تعالیٰ سے

مغفرت طلب کرے ــــ راوی (جمیل بن دارج) کہتا ہے کہ: جب ہم لوگ ابوعبداللہؑ کے پاس سے باہر آئے تو ہمارے ساتھیوں نے بتایا کہ: آپ نے ابتدا غلام کی آزادی سے کی تھی یعنی یوں کہا تھا کہ یا تو غلام آزاد کرے یا روزے رکھے یا صدقہ دے۔

۲۔ ایک ایسے شخص کے بارے میں جس نے ایک دن بغیر کسی عذر کے قصداً رمضان میں روزہ توڑ دیا ابوعبداللہؑ نے کہا کہ: وہ ایک غلام آزاد کرے یا دو مہینے متواتر روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ رکھتا ہو تو جتنے کی طاقت رکھتا ہو اتنا ہی صدقہ کر دے۔

حرام روزے

۱۔ (عمر) . . . سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھی عن صوم ھذین الیومین۔ اما یوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید المسلمین واما یوم الاضحی فکلوا من لحوم نسککم۔

ابوداؤد (صوم) ترمذی (صوم) بخاری (صوم) مسلم (صیام)

(علی بن الحسین) . . . . واما الصوم الحرام فصیام یوم الفطر ویوم الاضحی وثلثہ ایام من ایام التشریق۔

استبصار $\frac{۲}{۱۳۱}$، تہذیب $\frac{۱}{۴۳۵}$، کافی $\frac{۱}{۱۸۵}$ فقیہ ص ۱۲۷

حرام روزے یوم فطر اور یوم اضحیٰ اور ایام تشریق کے تین دن کے روزے ہیں۔

(سلیمان بن یسار) ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صوم ایام التشریق (صیام)

۱۔ میں نے آنحضورؐ کو ان دونوں دنوں کے روزے سے منع فرماتے سنا ہے۔ یوم فطر تو اس لیے کہ یہ صیام رمضان سے افطار کا دن ہے اور مسلمانوں کی عید ہے۔ رہا یوم اضحیٰ تو تم اپنی قربانیوں کا گوشت کھاؤ۔

۲۔ آنحضرتؐ نے ایام تشریق[۱] کے روزوں سے منع فرمایا ہے۔

صوم عاشورا نزول رمضان سے پہلے تھا

(عائشہ) کان عاشوراء یصام قبل رمضان فلما نزل رمضان کان من شاء صام و من شاء أفطر

بخاری (صوم) مسلم (صیام) ابوداؤد (صوم) ترمذی (صوم) موطا (صیام)

صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے عاشورے کا روزہ رکھا جاتا تھا جب حکم رمضان نازل ہوگیا تو پھر یہ ہوگیا کہ جو چاہے رکھ لے اور

(ابوجعفر) [عاشوراء] صوم متروک بنزول شہر رمضان والمتروک بدعۃ.

استبصار $\frac{۲}{۱۳۴}$، تہذیب $\frac{۱}{۳۰۲}$، کافی $\frac{۱}{۲۰۳}$

عاشورے کا روزہ ماہ رمضان کا حکم نازل ہونے کی وجہ سے متروک ہوگیا اور متروک بدعت ہے۔

۱۔ ایام تشریق سے مراد ہے ۱۱، ۱۲، ۱۳ ذوالحجہ۔

جو چاہے نہ رکھے۔

روزہ سپر ہے

(عائشہ) مرفوعاً: الصوم جُنّۃ من النار....

نسائی (صوم)

روزہ جہنم کے مقابلے میں سپر ہے۔

(ابوجعفر) مرفوعا: الصوم جُنّۃ من النار....

" ۲/۴، کافی ۱/۱۶۹، تہذیب ۱/۲۹۳

روزہ دوزخ کے مقابلے میں سپر ہے۔

روزے دار کی قسمت

(ابوھریرہ) کل عمل بن آدم یضاعف الحسنۃ بعشر امثالھا الی سبعمأۃ ضعف الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ یدع شھوتہ وطعامہ من اجلی۔ للصائم فرحتان فرحۃ عند فطورہ وفرحۃ عند لقاء ربہ۔ ولخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک

بخاری (صوم)، مسلم (صیام) ( )

ترمذی (صوم)ابن ماجہ (صیام)، نسائی (صیام)

انسان کی ہر نیکی بڑھتے بڑھتے دس سے لے کر سات سو گنے تک ہو جاتی ہے بجز روزے کے۔ کیونکہ روزہ تو خاص میرے ہی لیے (خدا کے لیے) ہوتا ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔ وہ (روزہ دار) اپنی خواہشوں اور

(ابوجعفر) قال اللہ تبارک وتعالیٰ: الصوم لی وانا اجزی بہ وللصائم فرحتان حین یفطر وحین یلقی ربہ عز وجل والذی نفس محمد بیدہ لخلوف فم الصائم عند اللہ اطیب من ریح المسک

" تہذیب ۱/۲۹۴، کافی ۱/۱۸۰

اللہ کا کہنا تو یہ ہے کہ روزہ خاص میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔ اور روزے دار کے لیے دو خوشیاں ہیں۔ ایک اس وقت جب وہ افطار کرتا ہے اور دوسری وہ جب کہ وہ اپنے پروردگار سے ملے گا۔ قسم ہے اس کی جس کے قبضے میں میری جان ہے روزے دار کے منہ کی بو خدا کے نزدیک مشک سے بھی زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے۔

اپنے کھانے کو محض میری خاطر ترک کر دیتا ہے۔
روزے دار کے لیے دو خوشیاں ہیں۔ ایک وہ
جو افطار کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ اور
دوسرے وہ جو پروردگار سے ملتے وقت
ہوگی۔ اور روزے دار کے منہ کی بو خدا
کے نزدیک مشک سے زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے

جسم کی زکوٰۃ

(ابو ھریرہ) مرفوعا: لکل شیئ زکوۃ و
زکوۃ الجسد الصوم
ابن ماجہ (صیام)
ہر چیز کی زکوٰۃ ہوتی ہے اور جسم کی زکوٰۃ روزہ ہے۔

(ابوجعفر) ...... ولکل شیئ زکوۃ
وزکوۃ الابدان الصیام
۵۲ھ
ہر شے کی زکوٰۃ ہوتی ہے اور بدن کی زکوٰۃ روزے ہیں۔

نفلی روزے میزبان کی اجازت سے

(عائشہ) مرفوعاً: من نزل بقوم فلا یصومن
تطوعا الا باذنہم۔
ترمذی (صوم)
جو شخص کسی قوم کے ہاں اترے وہ نفلی روزے
ان کی اجازت کے بغیر نہ رکھے۔

(ابوجعفر) مرفوعا: من نزل علی قوم فلا
یصومن تطوعا الا باذنہم
۸۲ھ
جو شخص کسی قوم کے ہاں اترے وہ نفلی روزے
ان کی اجازت کے بغیر نہ رکھے۔

رویت ہلال کے وقت کی دعا

(طلحہ بن عبید اللہ) ان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم کان اذا رای الھلال قال: اللھم

(علی) اذا رایت الھلال فلا تبرح و
قل: .... اللھم ادخلہ علینا بالامن

اهلّه باليمن والايمان والسلامة و
الاسلام ربي وربك الله

ترمذی (صوم)

آنحضورؐ جب نیا چاند دیکھتے تو یہ دعا پڑھتے: (ترجمہ)
اے اللہ اس چاند کو برکت، ایمان، سلامتی اور
اسلام کے ساتھ وابستہ کر۔ (اے چاند) میرا
رب بھی اللہ ہے اور تیرا رب بھی۔

والايمان والسلامة والاسلام و
البركة والتقوىٰ والتوفيق لما تحب و
ترضى // ۳/۶۲، تہذیب ۱/۸۰۴، کافی ۱/۱۸۴

جب نیا چاند دیکھو تو یوں ہی نہ گزر جاؤ بلکہ یوں
دعا کرو: (ترجمہ) اے اللہ اس چاند کو ہمارے
اوپر امن، ایمان، سلامتی، اسلام، برکت،
تقویٰ کے ساتھ قائم رکھ اور اس چیز کے
ساتھ جو تیری پسند و رضا کی توفیق بخشے۔

دعا بوقتِ افطار

۱۔ (ابن سالم المقنع)، كان النبي صلى الله عليه
وسلم اذا افطر قال ذهب الظمأ وابتلت
العروق وثبت الاجر ان شاء الله

۲۔ (معاذ بن زهرة)، ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان اذا افطر قال اللهم لك صمت
وعلى رزقك افطرت

ابوداؤد (صیام)

آنحضورؐ جب افطار فرماتے تو یوں کہتے: (ترجمہ)
پیاس دور ہوئی اور رگیں سیراب ہو گئیں اور ان شاء اللہ
اجر بھی قائم ہو گیا — اے اللہ میں نے تیرے
ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی رزق سے افطار کیا

(   )، كان رسول الله صلى الله عليه و
آله اذا افطر قال: اللهم لك صمنا وعلى
رزقك افطرنا فتقبله منا ذهب الظمأ
وابتلت العروق وبقي الاجر

// ۳/۹۹، تہذیب ۱/۸۰۴، کافی ۱/۱۸۹

آنحضرتؐ جب افطار کرتے یوں فرماتے (ترجمہ)
اے اللہ ہم نے تیرے لیے روزہ رکھا اور
تیرے رزق سے افطار کیا لہٰذا تو اس (عبادت)
کو قبول فرما۔ پیاس دور ہو گئی رگیں سیراب
ہو گئیں اور ثواب باقی رہ گیا۔

غالب کا ایک باکمال گمنام شاگرد

"دونوں غزلیں دیکھیں۔ خوش ہوا۔ فقیر کا شیوہ خوشامد نہیں اور اگر فن شعر میں اس شیوہ کی رعایت کی جائے تو شاگرد ناقص رہ جاتا ہے۔ یاد کرو کبھی کوئی غزل تمھاری اس طرح کی نہیں ہوئی کہ جس میں اصلاح ہوئی ہو۔ خصوصاً روزمرہ اردو میں دونوں غزلیں لفظاً اور معناً بے عیب ہیں۔ کسی اصلاح کی حاجت نہیں۔ آفریں صد ہزار آفریں ——"

غالبؔ بنام سیاحؔ[1]

بندھا خیال جو محفل میں چشمِ وحشی کا — ہر ایک ساغر مے دیدۂ غزال ہوا
کھولنا تھا کسی عاشق کا صنم عقدۂ دل — لطف کیا طرۂ گیسو جو سنوارا اپنا
رنگت ہے زرد خشک ہیں لب اور چشم تر — تم بھی کسی کو کرنے لگے ہو پیار کیا
کہتا ہے تو یہ سب مری تسکیں کے واسطے — قاصد زبانی بات کا ہے اعتبار کیا
بادِ صبا سے مصحفِ گل کے ورق کھلے — صحنِ چمن ہوا ہے دبستانِ عندلیب

ہر ایک داغ سے روشن ہے دل قمر کی طرح — ملا ہے عیب کو میرے شرف ہنر کی طرح
خدا نے عشق میں ثابت قدم رکھا ہم کو — اٹھے نہ منزلِ جاناں سے سنگِ در کی طرح
تصورِ آنکھ میں ہے اس کے روئے روشن کا — مگر نظر نہیں آتا کبھی نظر کی طرح
محیطِ عشق سے یہ آبرو ملی سیاحؔ — کہ تہہ کو بیٹھ گئے جا کے ہم گہر کی طرح

۱۔ انتخاب از "میاں داد خاں سیاحؔ (۱۸۳۰ء – ۱۹۰۷ء) اور ان کا کلام" مرتبہ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی۔

نظر نہ آیا کبھی وہ ہمیں نظر کی طرح — ہمیشہ چشم ہے وا حلقہ ہائے در کی طرح
دیا جواب نہ خط کا نہ کچھ خبر آئی — الٰہی گم ہوا کیا نامہ بر خبر کی طرح

کس طرح خوں ہو کے نہ آنکھوں میں آئے دل — دل میں جو غم سمائے تو بر میں سمائے دل
دنیا سے بے خبر نہ ہوں کس طرح ہجر میں — ٹوٹا پڑا ہے ساغرِ گیتی نمائے دل
الزام کس کو دیجیے سیّاحِ عشق میں — کچھ آنکھ کا قصور ہے کچھ ہے خطائے دل

پاتے نہیں فراغ ہجومِ فغاں سے ہم — تنگ آ گئے ہجر میں اپنی زباں سے ہم
اب بھی بندھی ہوئی ہے ہوا اپنی ہر جگہ — نکلے ہیں بوئے گل کی طرح گلستاں سے ہم
شاید انھیں بطرزِ فسانہ کوئی سنائے — کہتے ہیں اپنا حال ہر اک قصہ خواں سے ہم

شبِ فرقت بھی گزرے گی آساں — بے خودی کے یہ مجھ پہ احساں ہیں

قیس جنگل میں اکیلا ہے مجھے جانے دو — خوب گزرے گی جو مل بیٹھیں گے دیوانے دو

کہہ دو سنبھل کے میکدے میں آئے محتسب — ٹوٹیں گے خم ضرور مگر اس کے سر کے ساتھ

مشتعل ہے بزم میں شعلہ جو اس کے حسن کا — شمع پر پروانوں سے جو پائے پر پرواز ہے

دیدۂ عاشق شیدا سے وہ ہو گا کیوں کر — آئینہ میں بھی جو منہ دیکھتے شرماتا ہے

تیز رو جتنے تھے سب بیٹھ گئے تھک تھک کر — نہ ہوئی طے رہ الفت کی زمیں تھوڑی سی

لب نہ وا ہوں تو دکھا دیجیے اعجازِ نگاہ — دلِ مردہ کو اشاروں ہی سے زندہ کیجیے

شاہد حسین رزاقی

پنجاب کے دیہات میں شادی بیاہ کی رسمیں

سابق پنجاب کے دیہاتوں میں سب سے زیادہ رسمیں شادی کے موقعے پر ہوتی ہیں۔ اپنی تمام اولاد کی شادی کرنا ماں باپ کا فرض سمجھا جاتا ہے اور وہی شخص زندگی میں کامیاب، خوش نصیب اور نجات یافتہ تصور کیا جاتا ہے جو اپنی زندگی میں سب بیٹے، بیٹیوں کی شادی سے فارغ ہو جاتا ہے۔ ذات پات اور برادری میں شادی کرنے کی پابندی دیہاتوں میں شہروں سے بھی زیادہ ہے۔ بیٹی پرایا دھن خیال کی جاتی ہے اور اس کے پیدا ہوتے ہی شادی کی فکر دامن گیر ہو جاتی ہے۔ لیکن لڑکی والوں کی طرف سے رشتے کی تحریک کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے اور پیام ہمیشہ لڑکے والوں کی طرف سے آتا ہے۔

لڑکے کی ماں جب کسی لڑکی کو پسند کرتی ہے تو ایک معتبر عورت کو لڑکی کے گاؤں بھیجتی ہے جو مختلف حیلے بہانے کر کے لڑکی کے گھر جاتی اور اس کو دیکھتی ہے۔ پھر ہمسایوں اور محلے والوں سے لڑکی کے حالات دریافت کرتی ہے۔ ترنم و حیا، خوش اخلاقی، اور سلیقے سے گھر بار چلانے کی صلاحیت کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ یہ عورت واپس آکے لڑکے کی ماں کو لڑکی کے متعلق ایک ایک بات بتلاتی ہے۔ پھر قریبی رشتہ داروں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا ہے اور لڑکے کا باپ لڑکی کے باپ سے کسی بہانے ملنے جاتا ہے اور باتوں باتوں میں اپنا مدعا بیان کر دیتا ہے۔ لڑکی کا باپ کوئی واضح جواب نہیں دیتا۔ اور اپنی بیوی اور چند رشتہ داروں سے مشورہ کرتا ہے۔ اس دوران میں لڑکے کا باپ کئی مرتبہ آتا ہے۔ بات چیت ہوتی ہے اور جب رشتہ کرنے کی بات پکی ہو جاتی ہے تو منگنی کی باقاعدہ رسم

کرنے کا تصفیہ ہو جاتا ہے۔

منگنی

لڑکے کی ماں کچھ عورتوں کو جن سے قریبی رشتہ یا دوستی ہوتی ہے لڑکے کی نسبت ہو جانے کی اطلاع دیتی ہے۔ وہ مبارک باد دینے آتی ہیں اور منگنی کے لیے مقرر کی ہوئی تاریخ کو سگن لے جانے کی تیاری ہونے لگتی ہے۔ دولھا کی ماں چند رشتہ دار عورتوں کے ساتھ سگن کے لیے ناریل، چھوارے، بادام اور کشمش اور عمدہ کپڑے کا جوڑا اور انگوٹھی لے کر دلھن کے گھر جاتی ہے۔ لڑکی کو یہ جوڑا پہنا دیا جاتا ہے اور لڑکے کی ماں اس کے پلو میں آدھے ناریل، چھوارے، بادام اور کشمش ڈال کر انگوٹھی پہنا دیتی ہے۔ باقی ماندہ میوہ سب عورتوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ دودھ اور مٹھائی سے مہمانوں کی تواضع کی جاتی ہے۔ اور لڑکی کی ماں لڑکے کی ماں اور اس کے ساتھ آنے والی قریبی رشتہ داروں کو جوڑے یا دوپٹہ اور قمیص دیتی ہے۔

منگنی چند مہینے یا ایک سال یا اس سے زیادہ مدت تک رہتی ہے۔ اس دوران میں دونوں طرف شادی کی تیاریاں کی جاتی ہیں۔ لڑکے والوں کو کم اور لڑکی والوں کو زیادہ اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ جب لڑکی والے انتظام کر لیتے ہیں تو پھر لڑکے اور لڑکی کے والدین مشورہ کر کے بارات کی تاریخ مقرر کرتے ہیں۔ دور رہنے والے یا دور کے رشتہ داروں کو شادی میں شرکت کے لیے دعوت نامے ڈاک سے روانہ کیے جاتے ہیں اور اہم رشتہ داروں کو اطلاع دینے کے لیے نائی بھیجا جاتا ہے جو زبانی پیام پہنچاتا اور بتاشے تقسیم کرتا ہے۔

گالا

جب بارات کی تاریخ مقرر ہو جاتی ہے تو دولھا اور دلھن دونوں کے گھروں میں گالا کی رسم ہوتی ہے اور اس رسم سے دونوں کے گاؤں میں شادی کی تقریب کا آغاز ہو جاتا ہے۔ گالا بارات سے تین چار ہفتے پہلے کرتے ہیں۔ اس موقعے پر گاؤں کی تمام عورتیں اور دوسرے

گاؤں سے "گھر کی بیٹیاں" یعنی دولھا یا دلھن کی شادی شدہ بہنیں اور پھوپھیاں مدعو کی جاتی ہیں۔ اور دولھا اور دلھن کے گھر والے اپنے اپنے گاؤں میں گڑ تقسیم کرتے ہیں۔

گالا میں جو عورتیں مدعو کی جاتی ہیں وہ اپنے ساتھ گیہوں لاتی ہیں جس کو ویل کہتے ہیں۔ یہ ویل نائن اور دوسرے کامیوں یعنی کام کرنے والوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔

گالا کے بعد شادی کے انتظامات تیزی سے شروع ہو جاتے ہیں۔ کامیوں کو جو کام کرنے ہوتے ہیں وہ ان کے ذمّے کر دیے جاتے ہیں۔ اور یہ لوگ اپنا کام شروع کرنے سے پہلے شادی والے گھر کی بی بی سے کہتے ہیں کہ وہ کام شروع کرنے پر بالکل تیار ہیں۔ گھر کی بی بی ان کو گڑ دیتی ہے اور یہ خوش دلی کے ساتھ شادی کا کام شروع کر دینے کی علامت ہوتی ہے۔ چنانچہ گڑ لینے کے بعد بڑھئی لکڑی جمع کرنے، درزی کپڑے قطع کرنے، کامی عورتیں گیہوں صاف کرنے، کمھار آٹا پیسنے اور نائی کھانا پکانے کے برتن لانے کا کام جمعہ، دوشنبہ یا کسی اور مبارک دن سے شروع کر دیتے ہیں۔ یہ کامی شادی سے گالا تک ایک مہینہ کام کرتے ہیں اور ان کو کھانا دیا جاتا ہے۔ بارات سے ایک دن پہلے مٹھائی بنانے کے لیے حلوائی بلائے جاتے ہیں جو اچھے گھی کی مٹھائی اور لڈو تیار کرتے ہیں۔ اگر شادی معمولی ہوتی ہے تو نائن اور گھر کی عورتیں مل کر مٹھائی تیار کر لیتی ہیں۔

وڑ اور سنبھال

بارات کی تاریخ سے ایک ہفتہ پہلے دولھا اور دلھن کے گھروں میں وڑ اور سنبھال کی رسمیں ادا کی جاتی ہیں۔ وڑ میں گوشت اور آٹا یا غلّہ گاؤں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اور سنبھال میں میٹھے چاول پکا کے تھالی میں ڈالتے اور گاؤں میں تقسیم کرتے ہیں۔

ویل

جب کہیں شادی ہوتی ہے تو اطراف و اکناف کے میراثی شادی میں گانے بجانے کی اجازت طلب کرتے ہیں اور بارات روانہ ہونے سے ایک دن پہلے دولھا کے گھر آ جاتے ہیں۔ مہمانوں کو

خوش کرنے کے لیے گاتے بجاتے اور نقلیں کرتے ہیں۔ مہمان یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ وہ اپنے میزبان کی عزت کرتے ہیں میراثیوں کو انعام دیتے ہیں جو ویل کہا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص ویل دیتا ہے تو میراثی گانا روک کے ویل دینے والے کا نام لیتے اور اس کے گاؤں اور انعام کی رقم کا اعلان کرتے ہیں۔ اور شادی کے گھر والوں کی عزت اور بڑائی کی تعریف کرتے ہیں جن کے اعزاز میں انعام دے کر مہمان اپنے جذبات کا اظہار کرتا ہے۔ اس کے بعد پھر گانا شروع ہو جاتا ہے۔ دلھن کے گھر میں بھی بارات آنے سے ایک دن پہلے اطراف کے گاؤں سے میراثی آجاتے ہیں اور وہ بھی گاتے بجاتے اور ویل پاتے ہیں۔ ویل کا شمار ورتن بھاجی میں ہوتا ہے۔ یعنے میزبان کو مناسب موقع پر اس کا بدلہ اتارنا پڑتا ہے۔

•

مائیاں

شادی کی تاریخ سے دو ایک روز قبل دلھن اور دولھا دونوں کو ان کے گھروں میں مائیاں بٹھایا جاتا ہے۔ اس رسم میں گرہ دار رنگین دھاگہ دلھن اور دولھا دونوں کی کلائیوں پر باندھ دیا جاتا ہے۔ اور چوکی پر بٹھا کر ہاتھوں میں مہندی لگائی جاتی ہے۔ پھر ایک کٹوری میں تیل ڈالتے ہیں اور اس میں انگلی ڈبو ڈبو کر ان کے سروں میں تیل لگاتے ہیں۔ مائیاں کی رسم میں ابالے ہوئے گیہوں بھی تقسیم کیے جاتے ہیں۔ جو عورتیں مائیاں کی رسم میں شریک ہونے کے لیے آتی ہیں وہ گیہوں لاتی ہیں اور یہ گیہوں کامیوں میں تقسیم کر دیے جاتے ہیں۔ اس روز دولھا کی ماں کامیوں کو جوڑے بھی دیتی ہے۔ مائیاں کے دن دلھن کے لیے . . . . جوڑے، زیور اور دوسرے تحائف آتے ہیں جو نانک والی کہے جاتے ہیں۔

بُجول

مائیاں کے موقعے پر ایک اور رسم ہوتی ہے جس کو بُجول کہتے ہیں۔ جب دولھا اور دلھن کو ان کے گھروں میں مائیاں بٹھاتے اور مہندی لگاتے ہیں تو نائن ایک برتن میں تیل ڈال کر گھر کی عورتوں اور مہمانوں کے سامنے لے جاتی ہے جو اس میں کچھ سکے ڈالتی ہیں۔ دلھن کے گھر میں

سب سے پہلے دلھن کی ماں اور دولھا کے گھر میں دولھا کی ماں سکے ڈالتی ہیں۔ اس کے بعد رشتہ دار اور برادری کی عورتیں بھی اس برتن میں سکے ڈالتی ہیں۔ گھر کی بی بی اور نائن اس کا خیال رکھتی ہیں کہ کس نے دیا ہے اور سکے ڈالنے والی عورتیں بھی یہ بتلا دیتی ہیں کہ وہ کیا ڈال رہی ہیں۔ کیونکہ وہ مائیاں کے موقعے پر جو انعام دیتی ہیں وہ آئندہ مناسب موقع پر ان کو واپس مل جاتا ہے۔ مائیاں کے بعد بارات کے جانے کی تیاری شروع ہو جاتی ہے۔

برادری

شادی کے موقعے پر برادری والے دولھا کے گھر والوں سے اپنے تعلقات کا اظہار مختلف طریقوں سے کرتے ہیں۔ اور اس کے جواب میں دولھا کے گھر والے بھی برادری کے حسن سلوک کا اعتراف کرتے ہیں۔ چنانچہ بارات کی روانگی سے دو دن پہلے ہمسایہ گاؤں کے لوگ چاول، گھی، شکر اور سویاں بھیجتے ہیں اور بارات کے دن برادری کی طرف سے پکا ہوا کھانا آتا ہے اور دولھا کے گھر میں رات کو اسی کھانے سے دعوت کی جاتی ہے۔ گھر کے لوگوں اور کامیوں کے لیے جس قدر کھانے کی ضرورت ہوتی ہے برادری والے اس کی دوگنی مقدار میں کھانا بھیجتے ہیں۔ اس کے بعد دلھن جب دولھا کے گھر دوسری مرتبہ آتی ہے تو برادری کی طرف سے دعوت ہوتی ہے۔ اسی طرح دلھن کے گاؤں میں بھی اس کی برادری والے دعوت کر کے دلھن کے گھر والوں سے اپنے اچھے مراسم کا اظہار کرتے ہیں۔

میل

بارات کی روانگی سے قبل جب سب مہمان جمع ہو جاتے ہیں تو میل کی رسم ہوتی ہے۔ اور دولھا کے گھر والے پلاؤ، قورمہ، اور زردہ پکا کر اپنے گاؤں اور ہمسایہ گاؤں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اس تقریب میں سب سے پہلے میلی یعنی شادی کے مہمان کھانا کھاتے ہیں۔ اس کے بعد خاص عزیز و اقارب اور دوستوں کے لیے کشتیوں میں کھانا بھیجا جاتا ہے۔ پھر اپنے گاؤں میں اور برادری میں کھانا تقسیم کیا جاتا ہے۔ آخر میں کامی کھانا کھاتے ہیں۔ اور جو کھانا بچ جاتا ہے

وہ فقیروں کو دے دیا جاتا ہے۔ دلھن کے گھر میں مہمان بارات سے کم از کم دو روز پہلے جمع ہو جاتے ہیں اور وہاں بھی میل کی رسم میں مہمانوں کی دعوت کی جاتی ہے۔ کھانے کی دعوت کرنے کے علاوہ دولھا کے گھر والے بارات روانہ ہونے سے ایک دن پہلے اپنے گاؤں میں لڈو بھی تقسیم کرتے ہیں۔

میل کی رسم میں شرکت کے لیے جو مہمان آتے ہیں ان میں دولھا کی شادی شدہ بہنوں اور پھوپھیوں کی خاص اہمیت ہوتی ہے اور یہ گھر کی بیٹی کہی جاتی ہیں۔ دولھا کی بہنیں اس کے لیے ایک سلا ہوا جوڑا لاتی ہیں اور دولھا یہ جوڑا پہن کر بارات کے ساتھ سسرال جاتا ہے۔

کھارا اور کھارا المائی

بارات کی روانگی کے روز دولھا کے یہاں باراتی جمع ہونے لگتے ہیں۔ ڈھول اور شہنائی بجتی ہے اور کھارا کی رسم ادا کی جاتی ہے۔ دولھا کی بہنیں اور گاؤں کی دوسری عورتیں مٹی کا ایک رنگین گھڑا لے کر خوشی کے گیت گاتی ہوئی گاؤں کے بڑے کنوئیں پر جاتی ہیں، اور گھڑے میں پانی بھر کے لاتی ہیں۔ دولھا لنگی باندھ کر نہانے کی چوکی پر کھڑا ہو جاتا ہے۔ عورتیں اس کے گرد حلقہ بنا لیتی ہیں اور نائن اور کھارن مٹی کے گھڑے میں بھرا ہوا پانی ڈالتی ہیں۔ غسل ختم ہونے سے پہلے دولھا کے ننیال کی طرف سے اس کا ماموں یا ماموں زاد بھائی تحفہ دیتا ہے جو کھارا المائی کہا جاتا ہے۔ یہ تحفہ روپے، بھینس یا گھوڑا ہوتا ہے۔ ماموں کے علاوہ چچا اور پھوپھا بھی روپے کی شکل میں کھارا المائی دیتے ہیں۔ کھارا کی رسم دلھن کے گھر میں بھی رخصتی کے دن ہوتی ہے۔ اور اس کو بھی کھارا المائی دیتے ہیں۔

کھارا کی رسم کے بعد دولھا وہ جوڑا پہنتا ہے جو اس کی شادی شدہ بہنیں لاتی ہیں۔ اور پگڑی کے اوپر سہرا باندھا جاتا ہے۔ مہمان عورتیں دولھا کے گرد بیٹھ جاتی ہیں اور وہ سب کو سلام کرتا ہے۔ پھر عورتیں دولھا کو سلامی دیتی ہیں۔ سب سے پہلے دولھا کی ماں، چچی، پھوپھی، خالہ، ممانی، شادی شدہ بہنیں اور دوسری قریبی رشتہ دار سلامی دیتی ہیں اور ان کے بعد مہمان

عورتیں۔ دولھا کی ماں یا کوئی اور ذمہ دار عورت یہ لکھتی یا یاد رکھتی ہے کہ کس نے کتنی سلامی دی ہے۔ کیونکہ ماں اور بہنوں کے علاوہ جتنی عورتیں سلامی دیتی ہیں وہ ان کو مناسب موقع پر واپس دی جاتی ہے۔

نیوندرا

جب عورتیں دولھا کو سلامی دیتی ہیں تو باہر مردوں سے نیوندرا یا نیوتا جمع کیا جاتا ہے۔ یہ نیوتا شادی میں شرکت کرنے والے مرد دولھا کے باپ کو دیتے ہیں۔ عموماً پانچ روپے سے لے کر ایک سو ایک روپے تک نیوتا دیا جاتا ہے۔ اور ایک روپیہ سے دس روپے تک گھر کے کامی بھی نیوتا دیتے ہیں۔ دولھا کا باپ ورنہ چچا یا بھائی یا برادری کا کوئی اور معزز فرد پینگ پر بیٹھ کر اپنے سامنے ایک تھالی میں شکر رکھ لیتا اور نیوتا وصول کرتا ہے۔ اس کے قریب ہی ایک اور شخص جو لکھنا جانتا ہو بیٹھ جاتا ہے اور خاندانی رجسٹر میں جس کو وہی کہتے ہیں، نیوتا دینے والے کا نام، پیشہ، سکونت اور رقم سب تفصیل سے لکھتا ہے۔ لوگوں کو جب شادی کا دعوت نامہ ملتا ہے تو وہ پہلے ہی دریافت کر لیتے ہیں کہ نیوندرا وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ تاکہ وہ اس کے لیے روپے لے کر آئیں۔ جو لوگ اپنی عزت بڑھانا چاہتے ہیں وہ نیوندرا میں سے تھوڑی سی رقم رکھ لیتے اور باقی واپس کر دیتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص اگر ایک سو ایک روپے دیتا ہے تو وہ صرف پانچ روپے لے کر باقی واپس کر دیتے ہیں اور یہ پانچ روپے یہ ظاہر کرنے کے لیے رکھ لیے جاتے ہیں کہ نیوندرا دینے اور وصول کرنے والوں میں باہمی سلوک کا رشتہ قائم رہے۔

سروارنا

سلامی اور نیوندرا کی رسموں کے بعد بارات روانگی کی تیاری کرتی ہے اور جب دولھا اٹھنے لگتا ہے تو تمام عورتیں اس کو گھیر لیتی ہیں اور ایک کے بعد ایک اس کے سر پر سکے نچھاور کرتی ہیں۔ اس کو وارنا یا سروارنا کہتے ہیں۔ عورتیں یہ رقم بھی دولھا کی ایک رشتہ دار کو دیتی جاتی ہیں جو یہ یاد رکھتی ہے کہ کس نے کیا نچھاور کیا ہے۔ سب سے پہلے دولھا کی دادی یا ماں روپے

نچھاور کرتی ہے اور ان کے بعد دوسری عورتیں۔ عموماً روپیہ دو روپے نچھاور کیے جاتے ہیں اور یہ رقم جمع کر کے گھر کے کامیوں کو دے دی جاتی ہے۔ دولہا کے گھر والے مناسب موقع پر نچھاور کی ہوئی یہ رقم بھی واپس کرتے ہیں۔

واگ پھڑوائی

جب بارات روانہ ہونے لگتی ہے دولہا گھوڑے پر سوار ہو جاتا ہے اور نائی وہ صندوق اٹھا لیتا ہے جس میں وراسوئی یعنی وہ کپڑے اور زیور ہوتے ہیں جو دلھن کے لیے دولہا کے ساتھ بھیجے جاتے ہیں تو دولہا کی سب بہنیں گھوڑے کی لگام پکڑ لیتی ہیں۔ گیتوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور جب تک دولہا بہنوں کو نیگ نہیں دیتا یہ لگام نہیں چھوڑتیں۔ اس رسم کو باگ پھڑائی کہتے ہیں۔

بد

بارات کے ساتھ دولہا کے ماں باپ کی طرف سے دلھن کے لیے زیور اور کپڑے اور مٹھائی، خشک میوہ، حنا اور ناریل بھیجے جاتے ہیں جن کو وراسوئی اور بد کہتے ہیں۔ نائی یہ سب چیزیں لے کر دولہا کے ساتھ چلتے ہیں اور شہنائیوں کی گونج میں بارات روانہ ہو جاتی ہے۔ گاؤں کی عورتیں اپنے گھروں کے سامنے کٹورے میں دودھ لے کر کھڑی ہو جاتی ہیں۔ جب دولہا گھر کے سامنے سے گذرتا ہے تو راستہ روک کر کٹورہ پیش کرتی ہیں اور وہ ایک گھونٹ پی کر کٹورے میں کوئی سکہ ڈال دیتا ہے۔

مہمانوں کی واپسی

بارات روانہ ہونے کے بعد شادی کے مہمان رخصت ہونے کی تیاری کرتے ہیں۔ اور ان کو وہ خاص تحفے دکھلائے جاتے ہیں جو دولہا کی بہنوں اور پھوپھیوں کو دیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو عموماً ایک جنس یا سونے کا زیور اور ایک سو تا تین سو روپے تک دیتے ہیں۔ اگر دولہا کی چچا زاد بہن اس کے لیے جوڑا لاتی ہے تو اس کو بھی خاص تحفہ دیا جاتا

ہے۔ مہمانوں کو بھی مٹھائی اور کپڑے میز بان سے ان کے مراسم کے مطابق دیے جاتے ہیں بارات کی روانگی کے بعد سب مہمان چلے جاتے ہیں لیکن دولھا کی بہنیں، پھوپھیاں، نانی ممانی خالہ وغیرہ ٹھہر جاتی ہیں۔ اور یہ سب دلھن کا استقبال کرنے کی تیاری میں مصروف ہو جاتی ہیں۔

نانک والی

دلھن کے گھر میں نکاح سے کم از کم دو دن پہلے مہمان جمع ہو جاتے ہیں۔ اور عام مہمانوں سے چند روز پہلے دلھن کی شادی شدہ بہنیں، بہنوئی، پھوپھیاں، پھوپھا، نانی، نانا، ماموں، ممانی، خالہ، خالو وغیرہ آجاتے ہیں۔ یہ سب جوڑے اور مٹھائی لے کر آتے ہیں۔ ان میں سے ہر خاندان عموماً ایک سو ایک لڈو اور ایک جوڑا لاتا ہے۔ دلھن کے ننیال والے جو تحائف اور جوڑے لاتے ہیں وہ نانک والی کہلاتے ہیں۔ یہ تحفے نانی اور اگر نانی نہ ہو ممانی لاتی ہے۔ نانک والی میں تین تا پانچ جوڑے، سونے کے زیور، تانبے کے برتن اور بستر ہوتے ہیں۔ اور شادی شدہ خالاؤں کی طرف سے بھی ایک ایک جوڑا ہوتا ہے۔ دلھن کے ننیال سے جو جوڑے اور تحفے آتے ہیں وہ اس کا حق سمجھے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس کی ماں اس گھر کی بیٹی ہوتی ہے۔ اور بیٹی کا حق دینا ماں باپ کے لیے ضروری ہے۔

نکاح

بارات دلھن کے گھر کے قریب پہنچتی ہے تو گولے اور پٹاخے چھوڑے جاتے ہیں۔ گاؤں کی عورتیں اور بچے دولھا کو دیکھنے کے لیے گھروں سے باہر نکل آتے ہیں۔ دلھن کے گھر پر خاندان اور گاؤں کے بڑے بوڑھے بارات کا استقبال کرتے ہیں۔ دودھ یا میٹھی لسی سے باراتیوں کی تواضع کی جاتی ہے۔ پھر نکاح ہوتا ہے۔ بارات عموماً سرشام پہنچتی ہے اور نکاح کے بعد مہمانوں کو کھانا کھلایا جاتا ہے۔

جب دولھا کو اندر بلایا جاتا ہے تو دلھن کی بہنیں اور سہیلیاں اس کو گھیر لیتی اور مذاق کرتی ہیں۔ کانسی کے ایک پیالے میں "چوری" بھر کر اسے ایک صحنک میں الٹ دیا جاتا ہے

اور ایک سالی کٹورے کو اوپر سے دبا لیتی ہے۔ پھر دولھا سے کہا جاتا ہے کہ وہ سالی کا ہاتھ کھینچے بغیر پیالہ سیدھا کرے۔ چکنا پیالہ سیدھا نہیں ہو سکتا اور دولھا روپے دے کر اپنی جان چھڑاتا ہے۔ اس روز دولھا دلھن سے نہیں ملتا۔

سلامی

دوسرے روز صبح دولھا وہ جوڑا پہنتا ہے جو اس کو سسرال سے ملتا ہے اور اس کو زنانے مکان میں بلایا جاتا ہے۔ آنگن میں جہیز کو سجا دیتے ہیں اور دولھا کو وہاں بٹھا دیا جاتا ہے۔ عورتیں پہلے ہی جہیز دیکھ چکی ہیں۔ جب دولھا آتا ہے تو وہ اس کو گھیرے میں لے لیتی اور سلامی دیتی ہیں۔ سب سے پہلے ساس سلامی دیتی ہے اس کے بعد دوسری عورتیں۔ سلامی کے روپے دے دیئے جاتے ہیں۔ لیکن ایک ذمہ دار عورت یہ لکھ لیتی ہے کہ کس نے کیا دیا تاکہ اس کا بدلہ کیا جا سکے۔ سلامی کے بعد باراتیوں کو جہیز دکھلایا جاتا ہے اور اس کے بعد سب چیزیں سمیٹ کر پیک کر دی جاتی ہیں تاکہ دلھن کے ساتھ سسرال بھیج دی جائیں۔

دھیان اور راٹھاچاری

جب بارات دلھن کے گھر میں ٹھہری ہوتی ہے تو دو رسمیں ایسی ہوتی ہیں جن کا مقصد دلھن کے گھرانے اور گاؤں والوں کے مراسم کو استوار کرنا ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک رسم دھیان کی تقسیم ہے اور دوسری راٹھاچاری۔ دھیان کی رسم میں یہ ہوتا ہے کہ تانبے کی پلیٹ میں مٹھائی اور روپے رکھ کر دولھا کے گاؤں کی ان لڑکیوں اور ان کی بیٹیوں کو دیتے ہیں جو دلھن کے گاؤں میں بیاہی ہوتی ہیں۔ یہ عورتیں دولھا کو سلامی بھی دیتی ہیں۔

راٹھاچاری کی رسم میں دولھا والے دلھن کے گاؤں کی ایسی لڑکیوں اور ان کی بیٹیوں کو مٹھائی اور روپے دیتے ہیں جو دولھا کے گاؤں میں بیاہی ہوتی ہیں۔

ان عورتوں کو تحفے دینے کے علاوہ دولھا والے دلھن کے گاؤں میں غریبوں کو روپے تقسیم کرتے ہیں اور ایسے تمام میراثیوں کو بھی روپے دیتے ہیں جن کے گاؤں کی لڑکیاں دولھا

کے گاؤں میں بیاہی ہوتی ہیں۔

رخصتی

نکاح کے دوسرے دن دلھن سسرال جاتی ہے۔ صبح کے وقت دلھن کو چوکی پر بٹھا کے نہلاتے اور کھارا اور کھارا لھائی کی رسم ادا کرتے ہیں۔ اور غسل کے بعد اس کو سسرال سے آئے ہوئے کپڑے اور زیور پہنائے جاتے ہیں۔ دلھن کی بہنیں اور سہیلیاں اس کا بناؤ سنگار کرتی ہیں۔ کہار ڈولی لے آتے ہیں۔ رخصتی کے وقت دلھن اپنی ماں، بہنوں، سہیلیوں اور دوسری رشتہ داروں سے مل کر روتی ہے۔ باپ اور بھائیوں سے رخصت ہوتی ہے۔ جب دلھن ڈولی میں بیٹھ جاتی ہے تو اس کو سلامی دی جاتی ہے۔ پہلے ماں، دادی، پھوپھی اور نانی وغیرہ سلامی دیتی ہیں۔ پھر دوسری عورتیں۔ دلھن کی ایک شادی شدہ بہن ڈولی کے پاس کھڑی ہو کر یہ حساب رکھتی ہے کہ کس نے کیا دیا ہے۔ سلامی کے یہ روپے دلھن کو دے دیے جاتے ہیں جن سے وہ عموماً زیور بنا لیتی ہے۔

سلامی کی رسم کے بعد دلھن کے بھائی ڈولی اٹھاتے اور گاؤں سے باہر تک لے جا کے کہاروں کو دیتے ہیں۔ دولھا گھوڑے پر سوار ہو کر ڈولی کے ساتھ ساتھ چلتا ہے اور دولھا کا باپ ڈولی پر سے سکے نچھاور کرتا ہے۔ دلھن جب رخصت ہوتی ہے تو اس کے ساتھ لڈو بھیجے جاتے ہیں جو دولھا کے گاؤں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ گاؤں والے اس کو بڑی اہمیت دیتے اور یہ یاد رکھتے ہیں کہ دلھن اپنے ساتھ کیسے لڈو لائی تھی۔

دلھن کی رخصتی کے بعد شادی کے مہمان بھی رخصت ہونے لگتے ہیں۔ ان کو لڈو، مٹھائی اور کپڑے دیے جاتے ہیں۔ بارات کے ساتھ جو خشک میوہ آتا ہے وہ بھی مہمانوں کو تقسیم کیا جاتا ہے۔ مہمان یہ سب چیزیں اپنے گاؤں لے جاتے ہیں اور اس میں سے تھوڑی تھوڑی مٹھائی اور میوہ اپنے عزیزوں، دوستوں اور کامیوں کو دیتے ہیں یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ وہ شادی میں شریک ہوئے تھے اور وہاں ان کی بہت آؤ بھگت کی گئی تھی۔

رونمائی

دلھن جب دولھا کے گھر پہنچتی ہے تو گھر والے اور گاؤں کی عورتیں اس کا استقبال کرتی ہیں۔ دلھن کو ڈولی سے اتار کر آراستہ کمرے میں بٹھاتے ہیں۔ پھر اس کو سلامی دی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ساس سلامی دیتی ہے۔ پھر دولھا کے ننھیال والے اور اس کی بہنیں اور پھوپھیاں سلامی دیتی ہیں۔ اور ان کے بعد دوسری عورتیں۔ اس روز دولھا کے گھر میں کھچڑی پکائی جاتی ہے جو گاؤں میں تقسیم ہوتی ہے۔ اس رسم کے بعد دولھا کی پھوپھیاں اور اس کے ننھیالی عزیز رخصت ہو جاتے ہیں لیکن اس کی بہنیں ٹھہر جاتی ہیں، اور دلھن کے دوسرے پھیرے کے بعد جاتی ہیں۔ یہ لوگ جب جانے لگتے ہیں تو ان کو مٹھائی اور جوڑے دیئے جاتے ہیں۔ اور پھوپھی اور چند دوسرے رشتہ داروں کو خاص تحفے بھی ملتے ہیں جو گھر کی بیٹی ہونے یا دولھا کے گھرانے سے خاص مراسم رکھنے کی بنا پر دیئے جاتے ہیں۔

مُکلاوا

دلھن سسرال میں ایک دن رہتی ہے۔ دوسرے دن اس کے میکے سے کوئی شخص دولھا اور دلھن کو لینے آتا ہے۔ اور دلھن مع دولھا کے سسرال سے اپنے میکے جاتی ہے۔ دولھا کا یہ دوسرا پھیرا ہوتا ہے اور اس کو مکلاوا کہتے ہیں۔ اس کے بعد دلھن دولھا کے ساتھ دوبارہ سسرال جاتی ہے اور یہ دلھن کا دوسرا پھیرا یا مکلاوا ہوتا ہے۔ مکلاوا شادی کی ایک اہم رسم ہوتی ہے اور دولھا اور دلھن دونوں کے یہاں منائی جاتی ہے۔ دلھن جب سسرال سے جانے لگتی ہے تو دولھا کے ماں باپ اس کے ساتھ مٹھائی نہیں بھیجتے بلکہ دو تین دن کے بعد خود مٹھائی لے کر آتے ہیں۔ اور دولھا دلھن کو اپنے ساتھ لے جاتے ہیں۔ یہ مٹھائی گاؤں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ برادری کی طرف سے دلھن کے گاؤں میں دولھا کی دعوت ہوتی ہے۔ دولھا اور دلھن دونوں کے والدین اس

موقع پر کرڈامنی یعنی سمدھی اور سمدھن کی حیثیت سے ملتے ہیں۔ دلھن کے گھر والے ان کی خوب خاطر تواضع کرتے ہیں۔ اور جب یہ جانے لگتے ہیں تو ان کو جوڑے، زیور، بھینس اور دوسرے تحفے دیے جاتے ہیں۔

دولھا سسرال میں تین چار دن دلھن کے ساتھ رہتا ہے۔ پھر دلھن کو لے کر اپنے گھر جاتا ہے۔ دولھا کے ماں باپ بھی اس کے ساتھ ہی واپس ہوتے ہیں۔ یہ دلھن کا دوسرا پھیرا یا مکلاوا ہوتا ہے۔ دلھن اپنے ساتھ لڈو اور سسرالی رشتہ داروں کے لیے جوڑے لے جاتی ہے۔ یہ لڈو گاؤں میں تقسیم کیے جاتے ہیں اور دولھا کے گاؤں میں برادری کی طرف سے دلھن کی دعوت ہوتی ہے۔ اس کے بعد دولھا کی بہنیں، اور پھوپھیاں بھی اپنے گھروں کو چلی جاتی ہیں۔

دوسرے پھیرے میں دلھن چند روز سسرال میں رہتی ہے۔ پھر اس کے گھر سے کوئی شخص اس کو لینے کے لیے آتا ہے جو مٹھائی بھی ساتھ لاتا ہے۔ یہ مٹھائی بھی گاؤں میں تقسیم کردی جاتی ہے۔ دلھن اپنے میکے چلی جاتی ہے۔ اور اس مرتبہ دلھن کی ساس اس کے ساتھ مٹھائی کرتی ہے جو دلھن کے گاؤں میں تقسیم ہوتی ہے۔

تریا وندا

دلھن اپنے میکے میں چند ہفتے رہتی ہے۔ پھر دولھا اس کو لینے آتا ہے۔ یہ دولھا کا تیسرا پھیرا ہوتا ہے جس کو ترّیا وندا کہتے ہیں۔ دولھا کے ساتھ اس مرتبہ جو مٹھائی آتی ہے وہ بھی گاؤں میں تقسیم کردی جاتی ہے اور یہ شادی کے سلسلے میں دلھن کے گاؤں میں مٹھائی کی آخری تقسیم ہوتی ہے۔

دولھا چند روز سسرال میں رہتا ہے۔ پھر دلھن کو ساتھ لے کر اپنے گھر واپس ہو جاتا ہے۔ یہ دلھن کا تیسرا پھیرا یا ترّیا وندا ہوتا ہے۔ دولھا اور دلھن دونوں کے تیسرے پھیرے کو ترّیا وندا کہتے ہیں۔ اس مرتبہ دلھن اپنے ساتھ لڈو لے جاتی ہے جو گاؤں

میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ یہ شادی کے سلسلے میں دولھا کے گاؤں میں مٹھائی کی آخری تقسیم ہوتی ہے۔ تریا وندا شادی کی آخری رسم ہوتی ہے۔ اس موقع پر دلھن کی ساس کھچڑی پکواتی ہے جو گاؤں میں تقسیم کر دی جاتی ہے اور کھچڑی کی یہ تقسیم اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ شادی کی رسموں کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دلھن گھر کے کاروبار میں مصروف ہو گئی ہے۔

جوڑے

منگنی سے لے کر رخصتی تک شادی کی جتنی رسمیں ہوتی ہیں ان کی ایک نمایاں خصوصیت جوڑوں کی تقسیم ہے۔ جوڑے دینے کا رواج صرف شادی تک ہی محدود نہیں بلکہ بچے کی پیدائش سے لے کر موت تک ہر تقریب، تہوار اور اہم موقعے پر جوڑے تقسیم کیے جاتے ہیں۔ شادی کے موقعے پر قریبی رشتہ دار جوڑے لاتے ہیں۔ اور اس کے بدلے میں ان کو جوڑے دیے جاتے ہیں۔ منگنی اور شادی میں لڑکی والے دلھن اور دولھا کے علاوہ دولھا کے ماں باپ، بھائی، بہن، بھاوج، بہنوئی اور دوسرے قریبی رشتہ داروں کو جوڑے دیتے ہیں۔ بعض لوگ کچھ جوڑوں کے ساتھ سونے کے کڑے بھی دیتے ہیں۔ دیہات میں زنانہ جوڑے میں شلوار، قمیص اور دوپٹہ تین چیزیں ہوتی ہیں اور مردانہ جوڑا شلوار اور قمیص پر مشتمل ہوتا ہے۔ شادی کے موقع پر خاص رشتہ داروں کو اچھے جوڑے اور غریب رشتہ داروں کو معمولی جوڑے دیے جاتے ہیں اور وہ اس کو پسند بھی کرتے ہیں کیونکہ وہ زیادہ احسان مند ہونا نہیں چاہتے۔ بڑوں کے علاوہ لڑکوں، اور لڑکیوں کو بھی جوڑے دینے کا رواج ہے۔ پانچ سال سے کم عمر کے بچوں کو صرف قمیص کا کپڑا دیا جاتا ہے۔ رشتہ داروں کے علاوہ کامیوں کو بھی معمولی جوڑے دیے جاتے ہیں۔ ان جوڑوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ لڑکی والوں کو اس مد پر کافی روپیہ خرچ کرنا پڑتا ہے اور اکثر لوگ مقروض ہو جاتے ہیں۔ شادی کے علاوہ بچے کی پیدائش، عقیقہ، ختنہ

عید، بقرعید اور دوسرے تہواروں اور تقریبوں پر بھی جوڑے دینے کا رواج ہے۔ یہ رواج صرف دیہاتوں تک محدود نہیں بلکہ شہروں اور تعلیم یافتہ طبقوں میں بھی جوڑے دینے کا طریقہ عام ہے اور دیہاتوں کے مقابلے میں یہ جوڑے زیادہ قیمتی اور نئے فیشن کے مطابق ہوتے ہیں۔

وٹوسٹا

پنجاب کے دیہاتوں میں لڑکی کے بدلنے میں لڑکی دینے یا تبادلے کی شادی کرنے کا عام رواج ہے اور اس کو وٹوسٹا کہتے ہیں۔ پنجاب کے علاوہ بہاولپور اور بعض دوسرے علاقوں میں یہ طریقہ عام ہے کہ جب کسی لڑکے کی شادی کی جاتی ہے تو اس کی بہن یا کسی اور رشتہ دار لڑکی کی شادی دلھن کے بھائی یا اس کے کسی اور رشتہ دار سے کر دی جاتی ہے۔ جس لڑکے کی بہن نہیں ہوتی اور وہ تبادلے میں خاندان کی کوئی اور لڑکی نہیں دے سکتا اس کی شادی ہونا بہت دشوار ہو جاتا ہے اور اس کے لیے یہی صورت رہ جاتی ہے کہ وہ بھاری قیمت دے کر کسی لڑکی سے شادی کرے۔

تبادلے کی شادیوں میں یہ خیال نہیں رکھا جاتا کہ دولھا اور دلھن کی عمر میں بہت زیادہ فرق نہ ہو۔ بعض اوقات جوان یا بالکل کم سن لڑکیاں بڈھے کھوسٹ سے بیاہ دی جاتی ہیں اور بعض دفعہ جوان عورت کی شادی کم سن لڑکے سے کر دی جاتی ہے۔ اور کبھی کبھی تو یہ بھی ہوتا ہے کہ بوڑھے مرد جن کے لڑکیاں زیادہ اور لڑکے کم ہوتے ہیں کسی لڑکے سے اپنی لڑکی کی شادی کر دیتے ہیں اور اس کے تبادلے میں داماد کی جوان بہن سے خود شادی کر لیتے ہیں۔

اس رواج کے تحت یہ بھی ضروری خیال کیا جاتا ہے کہ لڑکی کا شوہر اور سسرال والے اس سے جو سلوک کریں وہی سلوک اس لڑکی سے کیا جائے جس کی شادی بدلے کے طور پر کی گئی ہے۔ عام رواج یہ ہے کہ ایک لڑکا جس لڑکی سے شادی کرتا ہے اس کے

بھائی کے ساتھ اپنی بہن کی شادی کر دیتا ہے۔ اور اب اگر ان میں سے ایک شخص اپنی بیوی سے بُرا سلوک کرتا ہے یا اس کو طلاق دے دیتا ہے تو اس شخص کے برادر نسبتی سے یہ توقع رکھی جاتی اور مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ بھی اپنی بیوی سے ایسا ہی بُرا سلوک کرے یا اس کو طلاق دے دے۔ اور اس طرح اپنی بہن سے بدسلوکی کا بدلہ لے۔ بعض لوگ اس بات کو خودداری اور خاندانی عزت کا مسئلہ بنا دیتے ہیں اور اس کی وجہ سے عائلی زندگی میں بڑی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

ورتن بھاجی

دیہاتوں میں نہ صرف تباد لے میں شادیاں کرنے کا رواج ہے بلکہ ان لوگوں کے تمام معاشرتی تعلقات کی اساس بھی بدلہ کرنے کا اصول ہے۔ دیہاتیوں میں رفاقت اور باہمی میل جول رکھنے کا جذبہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے اور آپس میں تعلقات رکھتے ہیں۔ اس باہمی حسن سلوک کو ورتن بھاجی کہتے ہیں۔ آپس میں اچھا برتاؤ کرنے اور قرابت اور برادری کے تقاضے پورے کرنے کا یہ اصول دیہاتوں میں معاشرتی روابط قائم کرنے اور ان کو مستحکم بنانے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اور خوشی یا غمی ہر موقع پر لوگ اس کو ملحوظ رکھتے ہیں۔

شادی اور دوسری تقریبوں کے موقع پر گھر کی بیٹیوں کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ ان کا حق سمجھا جاتا ہے اور ان سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ ان کا بدلہ کریں گی۔ لیکن برادری کے جن لوگوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جاتا ہے اور ان کو تحفے اور روپے دیے جاتے ہیں ان کا بدلہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ شادی کی مختلف رسموں اور دوسری تمام تقریبوں کے موقعے پر برادری والے جو روپے دیتے ہیں ان کو نیوتا کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ حساب رکھا جاتا ہے اور مناسب وقت پر اس کا بدلہ کیا جاتا ہے۔ یہ نیوتا کرنا اچھے باہمی تعلقات یا ورتن بھاجی کی علامت ہے۔ اور لوگ یہ ظاہر کرنے

کے لیے نیوتا دیتے ہیں کہ ہم میں اچھے تعلقات قائم ہیں۔

ورتن بھاجی صرف تقریبوں میں نیوتا دینے تک ہی محدود نہیں بلکہ اس کا اظہار اچھے اور بڑے ہر وقت پر ہوتا ہے۔ مسرت اور خوشی کے موقعوں کی طرح مصیبت اور غمی کے موقعوں پر بھی یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ سب لوگ ایک دوسرے کی خوشی اور غم میں شریک ہیں۔ اور حسن سلوک کا بدلہ حسن سلوک سے دیتے ہیں۔

باہمی حسن سلوک کا یہ اصول چند افراد یا خاندانوں یا کسی ایک گاؤں کے لوگوں تک محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ تمام برادری اور بہت سے مواضعات کے درمیان یہ تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ اس طرح ورتن بھاجی کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں وہ زیادہ تر عورتیں پوری کرتی ہیں۔ باہمی حسن سلوک کے اظہار کے سب سے زیادہ مواقع شادی کی تقریب اور اس کی مختلف رسموں میں ملتے ہیں۔ اور ان کی بدولت انفرادی اور خاندانی تعلقات اور برادری سے روابط زیادہ مستحکم ہو جاتے ہیں۔

"اور ایک آدمی وہ بھی ہیں، جو علاوہ خدا تعالیٰ کے اوروں کو بھی شریک (خدائی) قرار دیتے ہیں ان سے ایسی محبت رکھتے ہیں جیسی محبت اللہ سے رکھنا ضروری ہے۔ اور جو مؤمن ہیں ان کو (صرف) اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہایت قوی محبت ہے اور کیا خوب ہوتا اگر یہ ظالم (مشرکین) جب (دنیا میں) کسی مصیبت کو دیکھتے تو (اس کے وقوع میں غور کر کے) یہ سمجھ لیا کرتے کہ سب قوت حق تعالیٰ ہی کو ہے اور یہ (سمجھ لیا کرتے) کہ اللہ تعالیٰ کا عذاب (آخرت میں اور بھی) سخت ہوگا۔"

(سورۃ البقرہ)

فرید برہان پوری

تاج محل کی تعمیر اور اخراجات

ہماری زبان (علی گڑھ) ۸ راگست ۶۳ء کے شمارے میں ہفتہ واری ——— ہندوستان ——— (ہندی ۲۱ رجولائی ۶۳ء) سے فارسی کے ایک مخطوطہ کے تعارف کا اردو ترجمہ ——— تاج کی تعمیر پر اخراجات کی تفصیل ——— کے عنوان سے شایع ہوا ہے۔

تاج کی تعمیر سے متعلق زیر بحث فارسی مخطوطہ ——— خلاصہ احوال بانو بیگم ——— انگریزوں کے ابتدائی دور میں کسی نے آگرہ میں لکھا۔ اس میں تاج کی تعمیر میں حصہ لینے والے معماروں کی فہرست ہے اور تاج کی تعمیر میں جو سامان استعمال ہوا اس کا تفصیل سے ذکر ہے۔ سکندرہ، موتی مسجد اور دیوان خاص وغیرہ کا بھی بیان ہے۔ روضۂ تاج کی پیمائش ہے۔ چند کتبات اور نقشوں کا اندراج ہے۔ ایک نسخہ میں اکبر بادشاہ کے اجمیر جانے کا ذکر ہے۔ معماروں میں استاد عیسیٰ کا نام سرفہرست ملتا ہے۔ اس مخطوطے کی نقلوں نے عام ہو کر حیرت خیز قیاس آرائیوں کو جنم دیا۔

ہندوستان کے اکثر کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ملتے ہیں۔ کتب خانہ آصفیہ (حیدرآباد) میں اس کے تین مختلف العنوان قلمی نسخے راقم کی نظر سے گزرے۔

(الف) تاریخ بنائے تاج گنج وسکندرہ وموتی مسجد و دیوان خاص

(ب) تاریخ تاج محل ومصارف تعمیر آں

(س) احوال تاج ونقشہ جات

نسخہ الف کا کاتب بہار علی ساکن تاج گنج ہے۔ نسخہ ب مصوّر ہے۔ اس میں نو قلمی تصاویر ہیں۔ نسخہ س میں ایک قلمی اور چھ مطبوعہ تصاویر ہیں جو مطبع الٰہی میں ۱۸۴۹ء میں چھپی ہیں۔ نسخہ س کے

ترقیمہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کاتب مرزا مغل بیگ نے ۷ ردسمبر ۱۸۶۲ء کو نقل کیا۔

تاج کی تعمیر سے متعلق یہ نسخے ناقابل اعتبار ہیں۔ ان کے غائر اور تقابلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زبان و بیان کے ہلکے سے تغیر کے ساتھ صرف سُنی سنائی حکایتوں پر ایک پُرفریب گراہ کن عمارت کھڑی کردی گئی ہے۔ غیر مروّجہ سکوں میں حساب کتاب کا اندراج ہے۔ تمام اعداد فرضی ہیں۔ زیرتبصرہ نسخے "گویند" سے شروع ہوتے ہیں یعنی عوام کی روایات ہیں۔ ان نسخوں کا عامیانہ انداز بیان، زبان و بیان کا تفاوت، تخاطب کا لہجہ، پاسِ ادب کا فقدان، واقعات کا غیر مورخانہ بیان اور ان میں عدم تسلسل، ناموں کی غلطیاں وغیرہ ان کے غیر معتبر ہونے کے قوی شواہد ہیں۔

"خلاصہ احوال بانو بیگم" میں ممتاز محل کی وفات کا واقعہ افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے[1]۔ شاہ جہاں کے عہد کی تاریخوں میں ملکہ کی وفات اور تدفین کا تفصیل سے حال ملتا ہے[2]۔ روضۂ تاج کی تیاری کے ذیل میں ممتاز محل کی ہمراہی میں شاہ جہاں کے شکار کھیلنے کے ایک واقعہ کو بیان کیا گیا ہے۔ اس میں شہنشاہ کی شاہ بہلول (؟) سے ملاقات، شاہ موصوف کا مٹی کا ایک روضہ بنانے، ملکہ کا اسے پسند کرنے اور خریدنے اور بعد میں شاہ موصوف کا شاہی مصوّر کو ایک روضہ کا نقشہ بتلانے کی فرضی حکایت درج ہے[3]۔

زیر نظر نسخہ میں جہاں ممتاز محل کی وفات کے بعد تدفین کا ذکر ہے۔ اس کو پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ آگرہ میں وفات کے بعد ہندوستان کی ملکہ کو ایک "افتادہ زمین" میں سپرد خاک

۱۔ نسخہ الف ص ۹، واقعات دہلی ص ۹۷۴ کے حاشیہ میں یہی غلط تفصیل درج ہے۔

۲۔ عمل صالح ص ۴۴۰، بادشاہ نامہ جلد اول ص ۳۸۶، اورینٹل کالج میگزین مئی ۳۲ء میں "تاریخی مضامین" کی ایک بیاض کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک میں "ممتاز محل" کی وفات کا واقعہ درج ہے ص ۹۱)

۳۔ قلمی نسخہ الف ص ۲۲ تا ۲۴

کر دیا گیا۔

"بیگم کے انتقال کے بعد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لکڑی کا روضہ تیار کر لیا گیا۔"[۱]

(ہماری زبان ص ۳ کالم ۲)

برہان پور میں ممتاز محل کی وفات اور تدفین کا ذکر کسی نسخہ میں نہیں ملتا۔ مختصر صحیح تفصیل[۲] درج ذیل ہے:

گوہر[۳] آرا بیگم کی پیدائش کے وقت سہ شنبہ ۱۶ ر ذیقعدہ ۱۰۴۰ ہجری سے "عسرت ولادت" میں گرفتار ملکہ نے چہار شنبہ ۱۷ ر ذی قعدہ کو نصف شب کے وقت برہان پور کے شاہی قلعہ میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ اس "گنجینۂ عفت" کو آہو خانہ ——— باغ زین آباد میں چھ ماہ کے لیے امانتہً سپرد خاک کر دیا گیا۔ ۱۷ ر جمادی الاول ۱۰۴۱ھ کو لاش نکالی گئی اور شاہ شجاع وزیر خاں اور ستی النساء کی ہمراہی میں آگرہ روانہ کی گئی۔

دریائے جمنا کے کنارے راجہ مان سنگھ کے پوتے ——— راجہ جے سنگھ کے محل کے باغ میں دوبارہ عارضی طور پر دفن کیا گیا۔ راجہ نے اسے فوز عظیم جانا۔ مگر شہنشاہ نے امور شرعی کے پیش نظر اپنے خاص محلات میں سے ایک محل اس کو عنایت کیا۔ پھر ۱۵ ر جمادی الثانی ۱۰۴۲ھ کو ملکہ کو اس مقام پر دفن کیا گیا، جہاں آج مغلیہ جاہ و جلال کا مرقع ——— تاج ——— پوری شان و شوکت کے ساتھ جلوہ گر ہے۔

مذکورہ قلمی نسخہ میں بے بدل خاں کے تاریخی قطعہ[۴] ——— ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جائے ممتاز محل

۱۔ نسخہ ب ص ۳۰ پر یہ عبارت فارسی زبان میں ہے۔ دونوں نسخوں کی عبارت میں تھوڑا فرق ہے۔ نسخہ الف ص ۲۵

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے۔ عمل صالح ص ۴۴۸، بادشاہ نامہ ص ۳۸۷، مآثر الامراء جلد اول ص ۱۰۴۔ راقم کے مضامین ——— ۱۔ آہو خانہ، ۲۔ آثار برہان پور (بہارستان ۶۲-۱۹۶۱ء)

۳۔ تمام نسخوں میں دہر آرا بیگم لکھا ہے۔ ۴۔ عمل صالح جلد دوم ص ۱۵۴، نسخہ الف، ص ۳۱

جنت باد ـــــ ۱۰۴۰ھ ـــــ کے بعد باغ و مقبرہ کی تعریف میں شاہ جہاں کا ایک فارسی قطعہ ملتا ہے۔ اس قطعہ کی صحت مشکوک ہے۔ معین الآثار اور واقعات دہلی میں یہ قطعہ نقل کیا گیا ہے۔[1]

بعد میں پتھروں کے وزن، پیمائش، معماروں کی فہرست، ماہانہ وغیرہ کی تفصیلات درج ہیں۔ مقبرۂ اکبر دسکندرہ اکے ابیات[2] کی نقل کے بعد توپ کلاں[3] اور توپ ظفر بخش کا ذکر ہے۔[4]

نسخہ الف میں توپ ظفر بخش کے کتبہ اور دریائے جمنا میں اس کے غرق ہو جانے کے ذکر کے بعد سلطان محمد ابن عبدالغفور دہلوی[5] کی ایک ڈھالی ہوئی توپ کا بیان ہے۔ "دورِ اکبر بادشاہ" ۱۰۲۷ھ کے نیچے ذیل کا فخر درج ہے :

فتح دکن کرد ز لطف الٰہ   شاہ جہانگیر ابن اکبر بادشاہ

غور کیجیے کہ ایک کتبہ میں دور اکبر بادشاہ۔ ۱۰۲۷-۲۸ھ اور جہانگیر کس قدر مضحکہ خیز تاریخی اجتماع ہے۔ توپوں اور کتبوں کا ذکر غیر ضروری ہے۔

تاج کا معمار

تاج کے معماروں میں بہت سے نام ملتے ہیں جن کو تاج کے تاریخ نویسوں نے تسلیم کر لیا ہے۔ ان میں استاد عیسیٰ نادر العصر اور امانت خاں شیرازی کے نام خاص ہیں۔ امانت خاں کا ذکر تاریخوں اور تذکروں کے علاوہ "تاج کے کتبات میں بھی ملتا ہے۔" ہماری زبان" میں مذکورہ

۱۔ فارسی قطعہ۔ نسخہ ورق ۷، نسخہ س ورق ۸ الف۔ معین الآثار انگریزی ص ۱۲۱، واقعات دہلی، ص ۹۰۴

۲۔ ابیات ـــــ نسخہ ب ورق ۲۸ الف

۳۔ توپ کلاں۔ نسخہ ب ورق ۲۸ ب، ۲۹ الف، نسخہ س ورق ۳۵

۴۔ توپ ظفر بخش نسخہ الف ص ۲۶

۵۔ نسخہ الف ص ۲۴، نسخہ ب ورق ۳۵ پر ۱۰۳۸ھ لکھا ہے۔

محمد حنیف اکبر آبادی، اسمٰعیل خاں گنبد ساز، محمد خاں خوش نویس، موہن لال پچی کار، منوہر سنگھ لاہوری منّو لال لاہوری کے علاوہ ستّار خاں (ترکستانی) خطّاط، محمد شریف (سمرقندی) نقشہ نویس، رنجیت لال اور جمنا داس دہلوی، بلدیو داس ملتانی، قادر زماں عرب اور محمد حنیف نگراں کے نام بھی لیے جاتے ہیں۔[1]

تاج کے معماروں میں ایک فرانسیسی جوہری جیورونیمو ویرونیو کو بھی شریک کرلیا گیا ہے۔ فادر سبٹسن کے بے بنیاد بیان سے یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی۔ اس انتساب کی تردید میں مورخین نے کافی کاوش[2] کی ہے۔ ان تفصیلات کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت اور گنجائش

۱۔ معین الآثار

۲۔ تردید کے لیے ملاحظہ کیجیے:

(i) Vencent Smith's History of Fine Arts in India p. 410-419

(ii) Glimpses of Mughal Architecture p. 53.

(iii) A Hand Boik to Agra & Taj p. 74

(iv) Introducing India - Part I. p. 97

(v) Travels of Peter Munday - Introduction PL VI - vol II

(vi) Short History of Mughal period (Ishwari Prasad) Hindi. p. 412

(vii) Mainul Asar (English) p. 14

(۱) ساتوں مصنفین نے استاد عیسیٰ خاں کا نام لکھا ہے۔

(viii) Aslamic Culture - April 1940 - p. 146

(ix) Archeology in India 1949 - p 129

اس آخری کتاب میں احمد معمار کا نام ملتا ہے۔

نہیں ہے۔[1]

تاج محل کے اصل معمار کے متعلق شاہ جہاں کے عہد کے تمام مورخین خاموش ہیں۔ تاج کی کوئی عصری تاریخ بھی نہیں ملتی۔ اس لیے معماروں کے نام اور حالات پردۂ خفا میں رہ گئے۔

شاہجہاں آباد کے قلعے اور عمارات کے بیان کے ضمن میں محمد صالح کنبوہ نے استاد احمد اور حامد[2] ــــــ سرآمد معماران نادرہ کار کا تذکرہ کیا ہے۔[3]

تاج کے اس نادر العصر معمار ــــــ احمد کے بارے میں تمام مورخین حیرت خیز حد تک خاموش ہیں۔ وہ آسانی سے بیان کر سکتے تھے کہ یہی احمد ــــــ شاہ جہاں کا معمار کل ــــــ ہے جس کی نگرانی و ہدایت میں تاج کی تعمیر ہوئی :

بود عمارت گر آں بادشاہ

مورخین کا یہ سکوت علامہ سید سلیمان ندوی کے مقالہ[4] "تاج محل اور لال قلعہ کے معمار" سے ٹوٹ جاتا ہے اور تمام حقائق نظر کے سامنے آجاتے ہیں۔ علامہ مرحوم نے سب سے پہلی دفعہ اس خاندان کے افراد اور ان کے علم و فضل کے کارناموں کا شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

ذیل کی معلومات اسی مقالے سے ماخوذ ہیں۔

تاج کے معمار نادر العصر استاد احمد کے حالات اس کے لڑکے لطف اللہ کی مثنوی میں ملتے ہیں۔ احمد فاضل مہندس اور جید عالم تھا۔ علم ہیئت، ریاضیات اور ہندسہ میں ید طولیٰ

۱۔ یہ مضمون تقریباً بیس صفحات پر محیط طویل مضمون کا ملخص ہے جو ۲۴ راگست کو ہماری زبان میں اشاعت کے لیے بھیجا گیا تھا۔

۲۔ عمل صالح جلد سوم ص ۲۸، صرف قلمی نسخوں میں استاد احمد اور حامد دونوں نام مذکور ہیں۔

۳۔ سرسید احمد خاں نے قلعۂ شاہجہانی کی تعمیر کے ذکر میں لکھا ہے کہ "استاد احمد اور حامد اپنے فن میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے، اور ہندسہ و ہیئت میں ثانی اقلیدس اور رشک ارشمیدس تھے۔" (آثار الصنادید طبع اول)

۴۔ مقالہ ــــــ محمود بنگلوری نے اس مقالہ اور دیوان مہندس کو اپنے مقدمہ کے ساتھ تاج محل کی شکل میں شائع کیا ہو (باقی اگلے صفحہ پر)

مثلاً اس کی ایک تصنیف ـــــ رسالہ احمد معمار ـــــ مکتوبہ کالکاپرشاد ۱۸۳۶ء ذکر فہرست سبحان اور مینٹل لائبریری علی گڑھ میں ملتا ہے۔

لطف اللہ مہندس احمد کے فضل و ہنر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ تاج اور قلعہ شاہجہانی اس نادر العصر کے کمال فن کے زندہ ثبوت ہیں۔ تعمیر کا یہ دعویٰ شاہ جہاں کے عہد میں لیا گیا:

شاہ جہاں داورِ گیتی ستاں ... روشنیِ دودۂ صاحب قراں

... ...

احمدِ معمار کہ در فنِ خویش ... صد قدم از اہل ہنر بود بیش
از طرفِ داورِ گیتی جناب ... نادرِ عصر آمدہ اور اخطاب
بود عمارت گر آں بادشاہ ... داشت دراں حضرتِ فرخندہ جاہ
آگرہ شد مضربِ ایاتِ شاہ ... بسکہ برو بود عنایاتِ شاہ
کرد بحکم شہِ کشور کشا ... روضۂ ممتاز محل را بنا
باز بحکم شہِ انجم سپاہ ... شاہ جہاں داورِ گیتی پناہ
قلعۂ دہلی کہ ندارد نظیر ... کرد بنا احمد روشن ضمیر
ایں دو عمارت کہ بیاں کردہ ایم ... در صفتش خامہ رواں کردہ ایم
یک ہنر از گنج ہنر ہائے اوست ... یک گہر از کانِ گہر ہائے اوست

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

سے شائع کرادیا ہے.... معارف جلد ۴۹ میں راقم کی نظر سے صرف اس کتاب پر تبصرہ گزرا ہے۔

مقالہ ـــــ مضامین سلیمان ص ۲۷۵ تا ۲۳۶، معارف ۳۷-۳۶۲

۱۔ آثار الصنادید ص ۲۸

شاہجہاں کے عہد میں لکھی ہوئی اس مثنوی[1] میں نادر العصر احمد کے تینوں لڑکوں ــــ لطف اللہ، عطاء اللہ اور نور اللہ کے علم و فضل اور کمالِ فن کا ذکر ہے۔ ان کے علمی اور عملی کارناموں کی تفصیل کے لیے علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم کا مقالہ[2] ملاحظہ کیجیے۔

دہلی کی جامع مسجد کی پیشانی پر کندہ کتبات ــــ نور اللہ کی کمال خطاطی کے شاہد ــــ آج تک کہہ رہے ہیں ــــ "کتبہ نور اللہ" ــــ ملکۂ رابعۂ دورانی کا مقبرہ (اورنگ آباد) عطاء اللہ کی عملی یادگار ہے جس کے صدر دروازہ کے ایک گوشہ میں یہ عبارت لکھی ہوئی ہے۔

"این روضۂ منورہ در معماری عطاء اللہ بعمل ہیبت رائے طیار شدہ"۔ شادی آباد ــــ مانڈو میں ہوشنگ شاہ کے مقبرے کے دروازے کے داہنے بازو پر کندہ کتبہ سے معلوم ہوتا ہے کہ لطف اللہ مہندس ابن احمد معمار شاہ جہانی۔ خواجہ جادو رائے، استاد شیورام اور استاد حامد نے مانڈو کی قدیم عمارتوں کو دیکھنے کے لیے یہ سفر کیا جو بقول ڈاکٹر غلام یزدانی "ہندوستانی فن تعمیر کا جگمگاتا ہوا ہیرا ہیں"[3]۔ کتبہ کی عبارت ملاحظہ کیجیے[4]:

ا۔ اس مثنوی کے اول ۲ صفحات کا عکس Illustrated Weekly of India کی کسی اشاعت میں شائع ہوا تھا۔ زیر نظر تراشے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے صفحہ پر دس اور دوسرے پر بارہ اشعار ہیں۔ دوسرا صفحہ اس شعر سے کہ . . . . . قلعہ دہلی ندارد نظیر سے شروع ہوتا ہے۔

۲۔ مقالہ علامہ سلیمان ندوی ص ۵۵ ۲ مضامین سلیمان۔

۳۔ شادی آباد ــــ مانڈو ــــ صفحہ الف

۴۔ ہندوستانی اسلامی کتبات (۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۰ء) ص ۲۳ مضامین سلیمان ص ۲۹۶

—— بتاریخ نہم ربیع الثانی سنہ ہزار و ہفتاد ہجری
—— فقیر حقیر لطف اللہ مہندس ابن استاد احمد معمار شاہجہانی ۔
—— خواجہ جادو رائے و استاد شیو رام و استاد حامد
—— بجہت زیارت آمدہ بود

اس کتبہ اور مثنوی سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ احمد اور حامد بھائی تھے۔[1] ورنہ لطف اللہ حامد کا ذکر بھی احترام سے کرتا ۔

لطف اللہ تاج کو . . . . .

یک گہر از کانِ گہر ہائے احمد

کہتا ہے ، اور شاہجہانی عہد کے مورخین اس باب میں خاموش ہیں ۔ امید کہ ارباب حل و عقد اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے ۔

۱۔ مضامین سلیمان ص ۲۸۳

" (دنیاوی سازوسامان پر) فخر کرنا (جو کہ علامت ہے محبت وطلب کی) تم کو (آخرت سے) غافل کیے رکھتا ہے یہاں تک کہ تم قبرستانوں میں پہنچ جاتے ہو ہرگز نہیں تم کو بہت جلد قبر میں جاتے ہی یعنی مرتے ہی معلوم ہو جاوے گا پھر دوبارہ (تم کو متنبہ کیا جاتا ہے کہ) ہرگز (تمھاری یہ حالت ٹھیک) نہیں بہت جلد معلوم ہو جاوے گا ہرگز نہیں (اور) اگر تم یقینی طور پر (دلائل صحیحہ واجب الاتباع سے اس بات کو) جان لیتے واللہ تم لوگ ضرور دوزخ کو دیکھو گے (پھر مکرر تاکید کے لیے کہا جاتا ہے کہ) واللہ تم لوگ اس کو ایسا دیکھنا دیکھو گے جو کہ خود یقین ہے پھر (اور بات سنو کہ) اس روز تم سب سے نعمتوں کی پوچھ ہوگی " (سورۂ تکاثر)

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال افروز مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مَطبُوعَات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ——— **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۰۰ر۳ روپے ● **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ● **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ——— **مسئلہ اجتہاد**: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے ● **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپے ● **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ● **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے۔ ● **افکارِ ابن خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ر۴ روپے۔ **مولانا محمد جعفر پھلواروی** ——— **الدین یسر**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے۔ ● **مقامِ سنت**: وحی، حدیث، اتباعِ سنت، مسائلِ حدیث، اطاعتِ رسولؐ، اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱ روپے ● **ریاض السنۃ**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ● **گلستانِ حدیث**: یہ ان چالیس

احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے اقدار سے تعلق رکھتی ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے ● **پیغمبر انسانیت ؐ**: زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا۔ قیمت ۱۰ روپے۔

● **اسلام اور موسیقی**: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ . . . قیمت ۳٫۷۵ روپے ● **ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز**: قیمت ۱٫۲۵ روپے ● **مسئلۂ تعدد ازدواج**: قیمت ۱٫۵۰ روپے ● **تحدید نسل**: قیمت ۵۰ پیسے ● **اجتہادی مسائل**: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۴٫۵۰ روپے ● **زیر دستوں کی آفاقی**: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۳٫۵۰ روپے ● **الفخری**: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے۔ **بشیر احمد ڈار ایم۔ اے** ——— **حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق**: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے۔ ● **تاریخ تصوّف**: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔ **مولانا رئیس احمد جعفری** ———

● **اسلام اور رواداری**: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اوّل ۷٫۲۵ روپے، حصۂ دوم ۷٫۵۰ روپے۔ ● **سیاستِ شرعیہ**: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔ ● **اسلام میں عدل و احسان**: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶٫۵۰ روپے۔ **شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے** ———

● **تاریخ جمہوریت**: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ● **انڈونیشیا**: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۸ روپے ● **سرسید اور اصلاح معاشرہ**: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

● **اسلام کی بنیادی حقیقتیں**: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے۔ قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ)** ——— **اسلام اور مذاہب عالم**: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے۔ ● **اسلام میں حیثیت نسواں**: قیمت ۳٫۵۰ روپے۔ ● **اسلام کا نظریۂ اخلاق**: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح، قیمت ۲ روپے۔ ● **اسلام کا نظریۂ تاریخ**: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔ ● **اسلام کا معاشی نظریہ**: قیمت ۱۷٫۵۰ روپے

● **دین فطرت:** دین فطرت سے کیا مراد ہے ؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ ، ۱ روپے۔

● **عقائد و اعمال:** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ● **مقام انسانیت:**

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— **مذاہب اسلامیہ:** مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان۔ ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے۔ ● **بیدل:** قیمت ۵۰ ، ۱ روپے

● **اسلام اور حقوق انسانی:** ۵۰ ، ۱ روپے ● **اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ** قیمت ۲۵ ، ۱ روپے

محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) **قرآن اور علم جدید:** قیمت ۵۰ ، ۶ روپے ● **اسلام کا نظریۂ تعلیم:** قیمت ۵۰ ، ۱ روپے۔ **دیگر تصانیف** —— **تہذیب و تمدن اسلامی** (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ ، ۷ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے۔ ● **مسلم ثقافت ہندوستان میں** (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ● **مآثر لاہور** (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۸ روپے۔ ● **مسلمانوں کے سیاسی افکار** (رشید احمد) قیمت ۷۵ ، ۵ روپے۔ ● **اقبال کا نظریۂ اخلاق** (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۸ روپے، غیر مجلد ۲ روپے۔ ● **مسئلۂ زمین اور اسلام** (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ ، ۴ روپے۔

● **سکھ مسلم تاریخ** (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ ، ۳ روپے۔ ● **گرنتھ صاحب اور اسلام** (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ ، ۶ روپے۔ ● **اسلام اور تعمیر شخصیت** (عبدالرشید) قیمت ۵۰ ، ۴ روپے۔ ● **اسلامی اصول صحت** (فضل کریم فارانی) قیمت ۵۰ ، ۳ روپے۔ **تراجم** —— **طب العرب** (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۵۰ ، ۷ روپے۔

● **ملفوظات رومیؒ** (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ قیمت ۲۵ ، ۷ روپے ● **حیات محمدؐ** (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاپرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۵۰ ، ۲۲ روپے۔ ● **فقہ عمرؓ** (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۷۵ ، ۴ روپے

● **تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ** (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شبلی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیر طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

فروری سنہ ۱۹۶۵ء

جلد ۱۴ —————— شمارہ ۲

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ۔ ایم شریف

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۸ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

استاد اور شاگرد

عہد جدید کی فتنہ سامانیوں میں استاد اور شاگرد کی آویزش اور کش مکش ایک مستقل صورت اختیار کر چکی ہے۔

جدید تہذیب نے ہمیں بہت سی نعمتیں دی ہیں۔ بہت سی سہولتیں عطا کی ہیں۔ زندگی کو بہت زیادہ آسان بنا دیا ہے۔ انسان کے جلال و جبروت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا ہے وہ زمین کی تہہ میں پہنچتا، اور آسمان کی بلندیوں کو ناپتا ہے۔ وہ کشش ارض کا قانون توڑ دیتا ہے، اور نجوم و کواکب کا ہم سفر بن جاتا ہے۔ اس کی ترقیاں صرف پہنائے ارض سے تعلق نہیں رکھتیں وسعت فلک بھی اس کی زد میں ہے۔ لیکن بقول اقبال؛

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا کا سفر کر نہ سکا

انسان کی یہ ساری ترقیاں انسانیت کے زوال و انحطاط کی آئینہ دار ہیں۔

اس کا سبب یہ ہے کہ ہر چیز مادی نقطۂ نظر سے دیکھی جاتی ہے۔ ان کے اقدار، اور اخلاقیات کی چنداں پروا نہیں کی جاتی۔ حالانکہ انسانیت کی اصل و اساس یہی چیزیں ہیں۔ مادی ترقیاں، مادی وسائل اور مادی کامرانیاں اگر کوئی حیثیت رکھتی بھی ہیں تو صرف ثانوی۔

انسان کی انسانیت جس چیز سے ابھرتی ہے وہ ایک اور صرف ایک چیز ہے ـــــ علم!
ہمارے مذہب نے بھی جس چیز پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ وہ بھی علم ہی ہے۔
علم کے بغیر نہ انسان کی ذہنی سطح ابھر سکتی ہے نہ اس کے افکار و خیالات میں پختگی آسکتی ہے نہ وہ اپنے ہم جنسوں کا چارہ گر بن سکتا ہے، نہ اس کی روح میں رعنائی اور تابندگی آسکتی ہے۔ نہ اس کے اخلاقیات میں رفعت پیدا ہو سکتی ہے۔ انسان اگر علم سے کورا ہے تو وہ کچھ بھی نہیں ہے ـــــ ہر چند کہیں ہے، نہیں ہے!

علم اور انسان جب اس طرح لازم و ملزوم ہیں تو ضروری اور لابدی ہے کہ تحصیلِ علم میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا جائے۔

ایک علم تو وہ تھا جو مسجدوں، مکتبوں، حجروں، اور خانقاہوں میں حاصل کیا جاتا تھا۔ نہ استاد تنخواہ کا متقاضی تھا، نہ "گریڈ"، "پنشن" اور دوسری سہولتوں کا جویا تھا۔ نہ اس کے ہاں درجہ بندی کا کوئی خاص نظام تھا۔ نہ امتحانات کے لیے بورڈ بنتے تھے۔ نہ ان کی طرف سے سرٹیفکیٹ جاری ہو جاتے تھے۔ اس طرح طالب علم، نانِ جویں پر گزارا کرتا تھا، نہ اسے کوئی فیس دینا پڑتی تھی۔ نہ کسی طرح کا مخصوص لباس استعمال کرنا پڑتا تھا۔ استاد کی دی ہوئی ذاتی سند اس کے لیے طرۂ افتخار تھی۔ اور اس سند سے محرومی پر اسٹرائک، ہڑتال، بائیکاٹ، مارپیٹ، آتش زنی، بلوے، اور ہنگامے سے کسی طرح کا سروکار رکھنے کا تو وہ تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔

لیکن زمانہ بدلا، قدریں بدلیں، حالات بدلے۔

استاد اور شاگرد کا وہ روحانی رشتہ ختم ہو گیا جس نے دونوں میں نہ ٹوٹنے والا ربط پیدا کر دیا تھا۔ صرف کاروباری قسم کے تعلقات رہ گئے۔

کاروباری تعلقات کی بنیاد مطالبے پر، اور حق مانگنے پر قائم ہوتی ہے۔ کچھ حقوق ہیں جو طلبا نے اپنے لیے فرض کر لیے ہیں۔ کچھ حقوق ہیں جو اساتذہ نے اپنے لیے مخصوص

کر لیے ہیں۔ کچھ حقوق ہیں حکومت نے اپنے لیے جن کے "جملہ حقوق محفوظ" کر لیے ہیں۔ گویا تین فریق ہیں، اور تینوں میں سے ہر ایک اس فکر میں ہے کہ اس کا حق نہ مارا جائے۔ اس لیے کہ وہ حق پر ہے۔ حق سے قطع نظر فرض کیا ہے، اسے سوچنے اور اس پر غور کرنے کی توفیق کم لوگوں کو ملتی ہے۔ اگر حق سے زیادہ زور فرض پر دیا جائے تو سارے ہنگامے اور خرخشے آن کی آن میں ختم ہو سکتے ہیں بلکہ پیدا ہی نہیں ہو سکتے۔ لیکن بدقسمتی سے فرض کو چنداں اہمیت نہیں دی جاتی۔ صرف حق مانگنے پر ڈٹا رہنا ہی بہت بڑا کارنامہ سمجھ لیا گیا ہے۔

طلبا ہیں، وہ طلب علم پر اتنی توجہ نہیں کرتے، جتنی طلب حقوق پر۔ اساتذہ ہیں، وہ اپنے علم کی تبلیغ

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے۔ ٹھکانے لگا دے اسے

کہہ کر نہیں کرتے۔ وہ بھی اپنے حقوق کی ایک فہرست رکھتے ہیں۔ گویا فرض ان کے نزدیک بھی اتنا اہم نہیں ہے جتنا حقوق کا طلب کرنا۔ حکومت ہے، وہ جس نظام تعلیم کو اپنائے ہوئے ہے، اس میں فرائض کم ہیں، حقوق زیادہ۔ اس صورت احوال کا نتیجہ یہ ہے کہ طلبا میں اور اساتذہ میں کش مکش اور نزاع برپا ہوتی ہے، اور بعض وقت تو چاقو اور خنجر تک نکل آتے ہیں۔ طلبا، اساتذہ اور حکومت میں بھی کش مکش ہوتی ہے۔ اور اس کش مکش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہڑتال، اسٹرائک، ہنگامے، اور بلوے شروع ہو جاتے ہیں۔

ان فتنہ سامانیوں میں وقت ضائع ہوتا ہے۔ روپیہ ضائع ہوتا ہے۔ عمر عزیز ضائع ہوتی ہے۔ اور علم کا معیار پست سے پست تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ دوسرے ہم پر ہنستے ہیں۔ اور ہم انھیں ہنسنے کا موقع دیتے ہیں۔

یہ صورت احوال ختم ہونی چاہیے۔ لیکن کس طرح؟

ضرورت ہے کہ ایسے افراد پر مشتمل ایک کمیشن مقرر کیا جائے جو سب کے نزدیک مکرم

اور معزز ہوں، اور یہ کمیشن حقوق اور فرائض کی تعیین کرے۔ حکومت کی طرف سے زیادہ فراخ دلانہ اور ہمدردانہ رویہ اختیار کیا جائے، اور ایک ایسا نظام اخلاق مرتب کر لیا جائے کہ نہ حکومت کو کبھی فریق مخالف سمجھا جائے، نہ اساتذہ اور طلبا میں کسی طرح کی آویزش اور کشمکش ہو۔ نہ اساتذہ، طلبا اور حکومت کے مابین غلط فہمیاں واقع ہوں، بغیر اس کے ہماری تعلیمی مشینری ناکارہ ہو کر رہ جائے گی۔ اور نئی نسل علم سے محروم ہو جائے گی جو بہت بڑا المیہ ہو گا۔

محمد حنیف ندوی

علم الکلام کے چند مشہور اور متداول مدارس فکر

علمائے علم کلام سے متعلق یہ مقالہ اپنی جامعیت اور افادیت کے اعتبار سے ایک فکر آفریں چیز ہے۔ اس سلسلے کے بعض مزید پہلو آیندہ اشاعتوں میں پیش کیے جائیں گے

منطق اور اس کے متعلقات پر علامہ ابن تیمیہ نے فکر و تعمق کے جن انمول موتیوں کو چنا ہے اور جس نہج اور انداز سے اپنی خداداد ذہانت و علم کا لوہا منوایا ہے، اس کی جھلکیاں آپ گذشتہ مباحث میں دیکھ چکے ہیں۔ اس وقت ہمیں یہ دکھانا ہے کہ علم الکلام اور فلسفہ نے تاویل و تعبیر کا جو پری خانہ سجایا تھا علامہ نے اسے کس نظر سے دیکھا اور اس کے مقابلہ میں فکر و نظر کی کن استواریوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

علم الکلام میں آپ کی کیا حیثیت ہے، اور جدل و مناظرہ کے اس فن میں آپ کس رتبہ و مقام پر فائز ہیں۔ اس کو نہایت مختصر لفظوں میں یوں سمجھ لیجیے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری و غزالی کے بعد یہ تیسرے اور اپنی جامعیت اور عبقریت کے اعتبار سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے مجتہدانہ طریق سے اسلام کے پورے نظام عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے، اور کتاب و سنت کی ایسی ٹھیٹھ متوازن اور معقول تشریح کی ہے کہ جس میں عجمی فلسفہ و دانش کی خلل اندازیوں کا شائبہ تک پایا نہیں جاتا۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجیے کہ ان کی تحریروں سے کچھ اس طرح کی کیفیات قاری کے قلب و ذہن پر مرتسم ہوتی ہیں

کہ گویا براہِ راست حکمت قرآن سے دو چار ہیں اور بلا واسطہ ریاضِ نبوت کی شمیم آرائیوں سے سابقہ ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ دعاوی اور دلائل میں ان کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں ہے۔

اس سے قبل کہ ہم فلسفہ و کلام کے اہم مباحث چھیڑیں اور فکر و استدلال کی ان اعجوبہ طرازیوں سے تعرض کریں جنھوں نے صدیوں اسلامی ذہن کو برسر پیکار رکھا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان متعین مذاہب و فرق کے مختصر حالات بیان کر دیے جائیں کہ جنھوں نے علم الکلام کے شیش محل کی تعمیر کی۔

جبریہ

یہ گروہ اس بات کا قائل تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال کے لحاظ سے کلیتہً مجبور ہے اور اس کی طرف اعمال و افعال کی نسبت اسی طرح مجازی ہے جیسے ہم کہتے ہیں درخت بار آور ہوا، یا ابر برسا، آفتاب طلوع ہوا وغیرہ۔ اس لیے کہ قدرت و اختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

انسانی اختیار کے بارہ میں جبر کا یہ تصوّر معلوم ہوتا ہے بنو امیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔ یہی وجہ ہے حضرت ابن عباس اور حسن بصری کو اس کی تردید کرنا پڑی[1]۔ کہا جاتا ہے کہ اول اول اس بدعت کو جعد بن درہم نے رواج دیا۔ اور اس سے متاثر ہو کر جہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریہ کی شکل دی اور اسلامی معاشرہ میں پھیلایا۔[2]

اس فرقہ سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں۔ ایک یہ کہ جبریہ کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا وہ کوئی متعین مذہب نہیں تھا یا صرف نظریہ جبر ہی پر اس کی اساس نہ تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو

۱۔ دیکھیے مرتضیٰ کی کتاب 'المنیۃ والامل بحوالہ المذاہب الاسلامیہ' مصنفہ محمد احمد الازہر۔ مطبعہ نموذجیہ مصر، ص ۱۰۳

۲۔ یہی ماخذ، ص ۱۰۴

یونانی و عجمی عقلیات سے فی الجملہ متاثر تھے۔ اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص متعصبانہ افکار رکھتے تھے۔ چنانچہ جبریہ کا اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں نجاریہ اور ضراریہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔[1]

دوسرے یہ کہ جاہلی ذہن اگرچہ ایک طرح کی جبریت کا قائل تھا، مگر ایک متعین گروہ کی حیثیت سے اور ایک نظریہ کے لحاظ سے یہ قطعی نو پیدا اور مستحدث تھا جس کو منجملہ دوسرے فتن کے عجمی اثرات نے پیدا کیا۔ اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم و معنی کے جزوی تحقق کے باوجود لفظ "جبر" کے یہ معنی کہ انسان اعمال و افعال کے لحاظ سے مختار نہیں عربیت فصحیٰ میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن، حدیث اور قدما لفظ کے اس اطلاق سے بالکل ناآشنا ہیں۔ اکراہ و اضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابوعبید کے مولّد ہے جس کو بعد کے فلسفیانہ تصورات و افکار کی اشاعت نے شہرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عربیت فصحیٰ کا تعلق ہے اس میں اس کے معنی عموماً اصلاح کرنا، نقصان کی تلافی کرنا، شکستہ ہڈی کو جوڑنا یا کسی نقصان کی قانونی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمالات ملاحظہ ہوں:

جبر العظم المکسور — اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا

جبر الیتیم — یتیم کی اصلاح کی

جابر۔ ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں۔ جبار۔ اللہ کی صفت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات عالی قدر ہے اور وہ لوگوں کی ضروریات پوری کرنے والا ہے۔ دیہات میں کہا جاتا ہے البرجبار والمعدن جبار۔ یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھود رہا ہے، یا کان میں کام کر رہا ہے اور اس اثنا میں اس کا پاؤں پھسل جاتا ہے، یا کنوئیں کی دیوار گر پڑتی ہے، یا کان پھٹ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کی ذمہ داری مالک یا آجر پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت

۱۔ الملل والنحل، شہرستانی، ص ۶۰

اس لیے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہِ تعصب 'جبر' کو قضا و قدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم جبر ہی کے تصور پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں۔ قضا و قدر کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جد و جہد کی اہمیتوں کی نفی کی جائے بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا علم ہمہ گیر ہے اور وہ اپنے بندوں کی تگ و دو اور اعمال کی تفصیلات سے پوری طرح آگاہ ہے۔ تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

قدریہ

یہ گروہ جواب آں غزل کے طور پر، جبریہ کے مقابلہ میں میدان بحث میں اترا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔

قضا و قدر سے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ اس سے مراد اگر زندگی کا کوئی ٹھکا بندھا نظام ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں۔ انسان اپنے اعمال و افعال کے اعتبار سے بالکل تازہ کار ہے۔

الامر انف ہر ہر امر تازہ کاری لیے ہوئے ہے۔[1]

عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان اس تصور کے پرجوش حامی تھے۔[2] ظاہر ہے کہ یہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطۂ نظر کے حامی تھے کہ جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی۔ قدریہ کو قدریہ کیوں کہتے ہیں۔ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضا و قدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں اس لیے انھیں قدریہ کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام 'تعرف الاشیاء باضدادھا' (اشیاء اپنے ضدے

۱۔ دیکھیے المذاہب الاسلامیہ ص ۱۸۵

۲۔ معبد الجہنی کے بارہ میں زیادہ تفصیلات معلوم نہیں ہو سکیں۔ سوا اس کے کہ اس نے اول اول عراق میں نظریۂ قدر کی اشاعت و فروغ میں سرگرم حصہ لیا۔ اور ۸۰ھ میں خلیفہ عبد الملک کے حکم سے اسے قتل کر دیا گیا۔

پہچانی جاتی ہیں، کے اصول پر مبنی ہے۔[1] تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے، اس لیے قدریہ طبعاً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انھیں اس نام سے پکارا جائے۔ چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جرجانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے:

ان من یقول بالقدر خیرہ وشرہ من اللہ اولیٰ باسم القدریۃ منا۔[2]	جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تر اللہ کے قضا و قدر سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ انسانی قدرت و اختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں۔ اور اس سلسلہ میں قضا و قدر کو حائل نہیں مانتے، اس بنا پر انھیں قدریہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی و عمل کی طرفہ طرازیوں میں انسان کو کلیتہً آزاد و خود مختار قرار دیتے ہیں۔

مستشرقین میں پوکوک (Pocock) دی فلیچر (De Fletcher) اور سیل (Sale) نے اسی رائے کی توثیق کی ہے۔

ہاربروکر (Harbrooker) نے تیسرا موقف اختیار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قدریہ نے چونکہ دوسرے مسائل سے قطع نظر قضا و قدر کے موضوع پر خصوصیت سے غور کیا۔ اور اس کے مطالعہ و بحث یا تبلیغ و اشاعت کو اپنی علمی تگ و دو کا ہدف ٹھہرایا۔ اس بنا پر انھیں "قدریہ" کے نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔[3]

اس رائے میں کس درجہ وزن ہے اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ خوارج اگرچہ اللہ کے سوا کسی شخص کی "حکمیت" کے قائل نہیں تھے تاہم تاریخ میں انھیں "محکمہ" کے لقب سے ملقب

۱۔ گولڈ سیہر اسی رائے کو مرجح سمجھتا ہے۔ دیکھیے التراث الیونانی، عبدالرحمٰن بدوی طبعہ ثانیہ، ص ۲۰۲

۲۔ شرح مواقف، طبعۃ القاہر ۱۳۲۵ھ ج ۸ ص ۳۷۸ بحوالہ التراث ص ۱۹۸

۳۔ التراث ص ۲۰۲

کیا گیا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ تحکیم کو ماننے والے تھے، یا تحکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے مسئلہ تحکیم کو خصوصیت سے بحث ونظر کا موضوع ٹھہرایا۔

معتزلہ

قدریہ نے عقائد وصفات کے باب میں جس عقلیت پسندی کی داغ بیل ڈالی، معتزلہ نے اسے اوج کمال تک پہنچا دیا۔ یہ لوگ بھی اگرچہ بنی امیہ کے دور ہی میں پیدا ہوئے تاہم ان کی فتوحات فکری اور دعوت ومناظرہ کا دائرہ عباسیوں کے معارف پرور عہد تک وسیع ہے۔ اور دراصل اسی زمانہ میں انھیں حقیقی فروغ حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ ان کی بدولت علم الکلام کی ان خالص عقلی و ذہنی بحثوں کو جنھیں قوت وشوکت کی کارفرمائیوں سے ہمیشہ دور رہنا چاہیے مامون، المعتصم اور واثق ایسے سلاطین کی سرکاری سرپرستی حاصل ہوئی۔

(باقی)

"اس میں کوئی شک نہیں کہ جو لوگ اللہ تعالےٰ کی بھیجی ہوئی کتاب (کے مضامین) کا اخفا کرتے ہیں اور اس کے معاوضہ میں (دنیا کا) متاع قلیل وصول کرتے ہیں ایسے لوگ اور کچھ نہیں اپنے شکم میں آگ (کے انگارے) بھر رہے ہیں اور اللہ تعالےٰ ان سے نہ تو قیامت میں (لطف کے ساتھ) کلام کریں گے اور نہ (گناہ معاف کرکے) اُن کی صفائی کریں گے اور ان کو سزائے دردناک ہوگی۔ یہ ایسے لوگ ہیں جنھوں نے (دنیا میں تو) ہدایت چھوڑ کر ضلالت اختیار کی، اور (آخرت میں) مغفرت چھوڑ کر عذاب (سر پر لیا) سو دوزخ کے لیے کیسے باہمت ہیں۔ یہ (ساری مذکورہ سزائیں ان کو) اس وجہ سے ہیں کہ حق تعالےٰ نے (اس) کتاب کو ٹھیک ٹھیک بھیجا تھا اور جو لوگ (ایسی) کتاب میں بے راہی کریں ظاہر ہے وہ بڑی دُور کے خلاف میں ہوں گے۔"

قرآن، سورۃ البقرہ

تنقید و تبصرہ

فارقلیط اردو شاعروں میں ایسے حضرات کی تعداد بہت زیادہ ہے جو الفاظ کی صنعت گری سے کام لینے اور جذبات کا طلسم کدہ بنانے میں کمال رکھتے ہیں۔ اکثر لوگوں کے نزدیک شاعری ہے بھی یہی۔ لیکن ایسے شاعر بہت کم ہیں جن کا کلام فکر آفریں ہو۔ اس لیے کہ ایسے کلام کی تخلیق اس وقت ہو سکتی ہے جب شاعر علوم و فنون میں مہارت رکھتا ہو۔ صاحب علم بھی ہو اور صاحب ادراک بھی صرف مشاہدہ کافی نہیں عمیق مطالعہ بھی ضروری ہے۔

اس طرح کی شاعری کا آغاز اقبال نے کیا اور ایک نئی دنیا پیدا کر دی۔ اب اقلیم شاعری میں ایک نیا تاجدار ابھرا ہے۔ یہ ہفت زبان شاعر عبدالعزیز خالد ہے۔ عربی، فارسی، لاطینی، یونانی، اردو انگریزی وغیرہ پر اسے وہی دستگاہ کامل حاصل ہے جو ایک اہل زبان کو ہو سکتی ہے۔ ان زبانوں سے اس نے پورا علمی استفادہ کیا ہے۔ یہ تاریخ، اثر، اسرائیلیات، ضمنیات و روایات پر گہری اور دقیق نظر رکھتا ہے، اور یہ سب چیزیں اس طرح اس کی شاعری میں اجاگر ہوتی ہیں جیسے صاف شفاف آسمان پر کہکشاں!

فارقلیط عبدالعزیز خالد کا نیا شاہکار ہے۔ فارقلیط سے مراد آں حضرتؐ کی ذات گرامی ہے آپؐ کے بارے میں کتب سابقہ میں یہی نام استعمال ہوا ہے۔ خالد کی شاعری کا عروج یہی کتاب ہے۔ اس میں آں حضرتؐ کی سیرت اتنی صحت، جامعیت، استناد، اور ساتھ ہی ساتھ والہانہ، مجذوبانہ عارفانہ اور عالمانہ طور پر شاعر زبان شعر میں بیان کر گیا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ سیرتؐ کا موضوع بے حد نازک ہے۔ یہاں جنید و بایزید بھی دم بخود نظر آتے ہیں۔ لیکن اس پل صراط سے بڑی کامیابی کے ساتھ گزر گیا ہے۔

الفاظ جیسے ترشے ہوئے نگینے، تشبیہات، استعارات اور تلمیحات میں جودت بھی، جدت

بھی، شگفتگی بھی۔ ایک مرتبہ شروع کر لینے کے بعد جب تک کتاب ختم نہ ہو جائے چھوڑنے کو جی نہیں چاہتا۔ بلکہ اس کے بعد بھی طبیعت سیر نہیں ہوتی —— ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ،

نہایت اعلیٰ درجہ کا کاغذ، بہترین اور نظر فروز ٹائپ، صاف ستھری طباعت، مضبوط جلد، قیمت صرف آٹھ روپے۔ ملنے کا پتہ: ایوان پبلشرز، پاکستان چوک، کراچی۔ یہ کتاب ہر لائبریری میں ہونی چاہیے۔ ہر گھر میں ہونی چاہیے۔ ہر ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ اس کی قدر و قیمت کا صرف اسے پڑھ کر ہی لگایا جا سکتا ہے!

محمد جعفر پھلواروی

شیعہ سُنّی فرقوں کی متفق علیہ روایات

(۷)

اہل قبور کو سلام

(عائشۃ) .... قلت کیف اقول لھم یا رسول اللہ قال قولی السلام علی اھل الدیار من المومنین والمسلمین و یرحم اللہ المستقدمین منا و المستأخرین وانا ان شاء اللہ بکم للاحقون۔

مسلم (جنائز)

میں نے پوچھا اہل قبور کو میں کس طرح کہوں۔ فرمایا یوں کہو! (ترجمہ) اس دیار کے اہل ایمان و اہل اسلام پر سلامتی ہو۔ ہم میں جو آگے اور پیچھے جانے والے ہیں ان پر اللہ تعالے رحم فرمائے اور اللہ نے چاہا تو ہم تم ہی سے ملیں گے۔

(جراح المدائنی) قال یا اباعبد اللہ کیف التسلیم علی اھل القبور فقال تقول: السلام علی اھل الدیار من المؤمنین والمسلمین رحم اللہ المتقدمین منا والمتاخرین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون۔

فقیہ ۱/۱۱۴ کافی ۱/۲۲

اے ابوعبداللہ! اہل قبور کو کس طرح سلام کیا جائے؟ کہا یوں کہو! (ترجمہ) اس دیار کے اہل ایمان و اہل اسلام پر سلامتی ہو اور ہم میں جو آگے یا پیچھے جانے والے ہیں ان پر اللہ تعالیٰ رحم فرمائے اور خدا نے چاہا تو ہم تم سے مل جائیں گے۔

تین دن سے زیادہ غم نہیں

(ام عطیۃ) کنا ننھی ان نحد علی میت فوق ثلث الا علی زوج اربعۃ اشھر و عشرا....

بخاری (جنائز) مسلم (رضاع) ابوداؤد (طلاق) نسائی (طلاق) ابن ماجہ (طلاق)

ہمیں کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے منع کیا گیا ہے۔ مگر شوہر کے مرنے پر چار ماہ دس دن کا سوگ ہے۔

(ابوعبداللہ) لیس لاحد ان یحد اکثر من ثلثۃ ایام الا المرأۃ علی زوجھا حتی تقضی عدتھا۔

فقیہ ۱/۱۱۶

ہم میں سے کسی کے لیے تین دن سے زیادہ سوگ منانا روا نہیں بجز عورت کے جو اپنے شوہر کا سوگ اپنی عدت گزارنے تک منائے گی (چار ماہ دس دن)

سخت دلی کا علاج

(ابوھریرۃ) ان رجلا شکی الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم قسوۃ قلبہ فقال امسح رأس الیتیم واطعم المسکین

احمد

ایک شخص نے حضورؐ سے اپنی سخت دلی کی شکایت کی تو حضورؐ نے فرمایا: یتیم کے سر پر ہاتھ پھیرو اور مسکین کو کھانا کھلاؤ۔

(ابوعبداللہ) مرفوعا: من انکر منکم قساوۃ قلبہ فلیدن یتیما فیلاطفہ ولیمسح رأسہ یلین قلبہ باذن اللہ عزوجل فان للیتیم حقا۔

فقیہ ۱/۱۱۹

تم میں اگر کسی کو اپنی سخت دلی سے کوفت ہو تو کسی یتیم کو پاس بلا کر مہربانی سے پیش آئے اور اس کے سر پر ہاتھ پھیرے تو اللہ کے حکم سے اس کا دل نرم ہوجائے گا کیونکہ یتیم کا کچھ حق ہوتا ہے

اولیں پرسشِ نماز بود

(ابن مسعود) مرفوعا: اول ما یحاسب

(ابوجعفر) اول ما یحاسب بہ العبد

به العبد الصلوٰة ..... عن الصلوٰة .....

نسائی (صلوٰة)، ترمذی (صلوٰة)

فقیہ ۱۲۲

بندے سے سب سے پہلے نماز کا حساب کتاب ہوگا۔

بندے سے سب سے پہلے نماز کا حساب کتاب ہوگا۔

سخت گرمی میں نمازِ ظہر کا وقت

۱۔ (ابوذر) کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاذن بلال بصلاة الظهر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا بلال ابرد ثم ابرد۔

ترمذی (صلوٰة)، ابوداؤد (صلوٰة)، بخاری (مواقیت)

۲۔ (ابوھریرة) مرفوعا: اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰة .....

بخاری (مواقیت)، ابوداؤد (صلوٰة)، ترمذی (صلوٰة)، نسائی (مواقیت)

۱۔ ہم حضورؐ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ بلال نے ظہر کی اذان دے دی۔ حضورؐ نے فرمایا کہ بلال! ٹھنڈا اور خاصا ٹھنڈا وقت اختیار کرو۔

۲۔

(ابوعبد اللہ) کان المؤذن یاتی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ فی الحر فی صلاة الظهر فیقول له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ ابرد ابرد۔

فقیہ ۱۴۴

جب مؤذن حضورؐ کے پاس گرمیوں کی نمازِ ظہر میں آتا تو حضورؐ فرماتے کہ: ٹھنڈا وقت اختیار کرو ٹھنڈا وقت۔

صرف تین مساجد کے لیے سفر

(ابوھریرۃ) مرفوعاً: لاتشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد، المسجد الحرام ومسجدی ھذا والمسجد الاقصی

بخاری (مسجد مکہ) مسلم (حج) ابوداؤد (مناسک) ترمذی (صلوۃ) نسائی (مساجد) ابن ماجہ (اقامہ)

تین مسجدوں کے سوا اور کہیں کے لیے رخت سفر نہ باندھا جائے۔ مسجد حرام، میری مسجد (نبوی) اور مسجد اقصیٰ۔

(علی) لاتشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد۔ المسجد الحرام ومسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ ومسجد الکوفۃ

فقیہ ۱/۱۵۰

تین مسجدوں کے سوا اور کہیں کے لیے رخت سفر نہ باندھا جائے۔ مسجد حرام۔ مسجد نبوی اور مسجد کوفہ۔

عورتوں کے لیے بہترین مقام نماز

(ام سلمہ) مرفوعا: خیر مساجد النساء قعر بیوتھن۔

بیہقی ( ) احمد ( )

عورتوں کی بہترین مسجد گھروں کا اندرونی حصہ ہے۔

(ابوعبداللہ) خیر مساجد نسائکم البیوت

فقیہ ۱/۱۵۴ تہذیب ۱/۲۲۵

تمہاری عورتوں کی بہترین مسجد گھر ہیں۔

پانچ نبوی خصوصیات

۱۔ (جابر) مرفوعا: اعطیت خمسا لم یعطھن احد من الانبیاء قبلی۔ نصرت بالرعب مسیرۃ شھر۔ وجعلت لی الارض مسجدا وطھورا فایما رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل۔ واحلت لی الغنائم ولم تحل لاحد قبلی۔ واعطیت

(ابوعبداللہ) مرفوعا: اعطیت خمسا لم یعطھن احد قبلی۔ جعلت لی الارض مسجدا وطھورا۔ ونصرت بالرعب واحل لی المغنم۔ واعطیت جوامع الکلم۔ واعطیت الشفاعۃ۔

فقیہ ۱/۱۵۵

الشفاعة۔ وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة۔

۲۔ (ابوھریرۃ) مرفوعاً: ...... اعطيت جوامع الكلم۔

مسلم (مساجد)

۱۔ مجھے پانچ خصوصیتیں ایسی عطا ہوئی ہیں جو مجھ سے پہلے انبیاء کو نہیں ملیں۔ ایک ماہ پہلے رعب کے ذریعے میری مدد ہوتی ہے۔ میرے لیے ساری زمین مسجد اور ذریعہ تطہیر بنا دی گئی ہے لہٰذا جہاں نماز کا وقت آجائے وہیں نماز ادا کر لی جائے۔ میرے لیے مالِ غنیمت حلال کیا گیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہ تھا۔ مجھے مقامِ شفاعت ملا ہے۔ ہر نبی خصوصیت سے اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا اور میں تمام انسانوں کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔

۲۔ مجھے جوامع الکلم عطا ہوا ہے (یعنی لمبی بات کو مختصر لفظوں میں ادا کرنے کا ملکہ)

مجھے پانچ ایسی چیزیں ملی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو نہیں ملیں۔ زمین میرے لیے مسجد اور ذریعۂ تطہیر بنائی گئی ہے۔ رعب سے میری مدد کی گئی ہے، اور میرے لیے غنیمت جائز کی گئی ہے اور مجھے جوامع الکلم عطا کیے گئے ہیں اور مجھے مقامِ شفاعت دیا گیا ہے۔

فرشتے کہاں نہیں جاتے

(عائشۃ) مرفوعاً: لاتدخل الملائكة .... (ابوعبداللہ) ..... وان الملائكة

بیتا فیہ کلب ولا صورۃ
بخاری (بدء الخلق) ابوداؤد (لباس) ترمذی
(ادب) نسائی (زینۃ) مسلم (لباس)
ابن ماجہ (لباس)
جس گھر میں کتّا یا تصویر ہو وہاں فرشتے نہیں
داخل ہوتے۔

لا تدخل بیتا فیہ کلب ولا بیتاً
فیہ تماثیل ....
فقیہ ۱/۱۵۹
فرشتے نہ اس گھر میں داخل ہوتے ہیں جہاں
کتّا ہو اور نہ اس گھر میں جس میں تصویریں
(یا مجسمے) ہوں۔

بحالت نماز حضورؐ کے سامنے عائشہؓ

(عائشہ) کنت انام بین یدی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجلای
فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضت
رجلی واذا قام بسطتھما والبیوت
یومئذ لیس فیھا مصابیح۔
بخاری (صلوۃ) مسلم (صلوۃ) نسائی (طہارۃ)
میں کبھی اس طرح حضورؐ کے آگے ہوتی تھی
کہ میرے پاؤں حضورؐ کے سامنے ہوتے۔
پھر حضورؐ سجدہ فرماتے تو مجھے اشارہ فرما
دیتے اور میں پیروں کو سمیٹ لیتی۔ جب
حضورؐ کھڑے ہو جاتے تو میں پاؤں پھیلا
لیتی۔ ان ایام میں گھروں میں چراغ نہیں ہوتے تھے

(ابوعبداللہ) ..... ان النبی صلی
اللہ علیہ وآلہ وسلم کان یصلی
وعائشۃ مضطجعۃ بین یدیہ و
ھی حائض وکان اذا اراد ان
یسجد غمز رجلیھا فرفعت رجلیھا
حتی یسجد۔
فقیہ ۱/۱۵۹
آنحضورؐ نماز ادا فرماتے ہوتے اور عائشہؓ
حضورؐ کے سامنے بحالت ایام لیٹی ہوتیں جب
حضورؐ سجدے کا ارادہ کرتے تو ان کے
پیروں کو اشارہ فرماتے اور وہ اپنے پاؤں
کو ہٹا لیتیں تاکہ آپ سجدہ فرمالیں۔

خاص حالات میں ریشم کا استعمال

(انس) رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(علی) ..... ولم یطلق النبی صلی اللہ

وسلم للزبیر وعبد الرحمٰن بن عوف لبس الحریر لحکة بھما

بخاری (لباس) مسلم (لباس) ابوداؤد (لباس) ترمذی (لباس) نسائی (زینت)

آنحضورؐ نے زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوف کو ریشم پہننے کی اجازت دی کیونکہ ان کو خارشت تھی۔

علیہ وآلہ لبس الحریر لاحد من الرجال الا لعبد الرحمٰن بن عوف و ذلک انہ کان رجلا قملا

فقیہ $\frac{1}{164}$

آنحضورؐ نے مردوں میں سے کسی کو بجز عبدالرحمٰن بن عوف کے ریشم پہننے کی اجازت نہیں دی اور یہ اس لیے کہ ان کے جلوے (جیلھڑ) بہت پیدا ہوتے تھے۔

نماز میں قتل موذی

(ابوھریرۃ) مرفوعا: اقتلوا الاسودین فی الصلوۃ الحیۃ والعقرب

ابوداؤد (صلوۃ) ترمذی (مواقیت) نسائی (سہو) ابن ماجہ (اقامہ)

نماز کی حالت میں اسودین یعنی سانپ اور بچھو کو مار سکتے ہو۔

(زرارہ عن ابی جعفر) قال لہ: رجل یری العقرب والافعی والحیۃ وھو یصلی ھل یقتلھا؟ قال: نعم ان شاء فعل

فقیہ $\frac{1}{164}$

زرارہ نے پوچھا کہ ایک شخص بحالت نماز بچھو، افعی اور سانپ کو دیکھتا ہے تو کیا وہ اسے مار سکتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہاں اگر چاہے تو یہ کر سکتا ہے۔

افضل صف

(ابوھریرۃ) مرفوعا: .... خیر صفوف الرجال اولھا وشرھا آخرھا ....

مسلم (صلوۃ) ترمذی (مواقیت) ابوداؤد

(ابوجعفر) .... افضل الصفوف اولھا وافضل اولھا ما دنی الی الامام۔

فقیہ $\frac{1}{244}$

(صلوۃ، ابن ماجہ (اقامت)، نسائی (امامت)

مردوں کے لیے بہتر صف اوّل ہے اور بدتر صف آخر . . . .

بہترین صف پہلی صف ہے اور پہلی صف میں بہتر وہ ہے جو امام سے قریب ہو۔

قبلہ رو ہو کر بول و براز نہ کرو

(ابوسعید الخدری) . . . . انہٗ نھی ان یستقبل القبلۃ بغائط او بول

ابن ماجہ (طہارت) ابوداؤد (طہارت)

آنحضرتؐ نے بول و براز کے وقت قبلہ رو ہونے سے منع فرمایا ہے۔[1]

(ابوعبد اللہ) . . . . نھی عن استقبال القبلۃ ببول او غائط

فقیہ ۱/۱۸، تہذیب ۱/۲۲۶

آنحضرتؐ نے بول و براز کے وقت قبلہ رو ہونے سے منع فرمایا ہے۔

بحالت نماز اگر تھوکنا پڑے

(طارق بن عبد اللہ المحاربی) مرفوعاً: اذا صلیت فلا تبزقن بین یدیک ولا عن یمینک ولکن ابزق عن یسارک او تحت قدمک۔

ابن ماجہ (اقامہ) بخاری (عمل فی الصلوۃ) مسلم (مساجد)

(ابوجعفر) لا یبزقن احدکم قبل وجھہ ولا عن یمینہ ولیبزق عن یسارہ وتحت قدمہ الیسریٰ۔

فقیہ ۱/۱۸۱

کوئی شخص سامنے یا دائیں نہ تھوکے بلکہ

۱۔ ہم نے لفظی مماثلت کی وجہ سے صرف ابن ماجہ و ابوداؤد کا حوالہ دیا ہے ورنہ اسی مضمون کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، موطا، مسند احمد اور دارمی وغیرہ سب میں ہے۔ ہم نے جہاں متعدد حوالے دیے ہیں ان کا مطلب صرف مضمون کی مماثلت ہے اور جہاں ہم نے تمام کتابوں کے حوالے نہیں دیے ہیں ان کا مطلب صرف لفظی مماثلت کی روایت ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ مضمون دوسرے الفاظ میں کسی اور کتاب میں نہیں۔

ترمذی (جمعہ)، نسائی (طہارت)، بائیں پاؤں کے نیچے تھوکے۔

جب نماز میں ہو تو اپنے سامنے یا دائیں نہ تھوکو بلکہ بائیں طرف یا پاؤں کے نیچے تھوکو۔

بچّوں سے کب نماز پڑھوائی جائے

(ابن عمرو) مرفوعا: فأمروا اولادکم بالصلوٰۃ وھم ابناء سبع سنین ....

ابوداؤد (صلوٰۃ)

تمھاری اولاد سات سال کی ہو جائے تو اسے نماز کا حکم دو۔

(ابوعبداللہ) فأمروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا کانوا ابناء سبع سنین .... فقیہ $\frac{1}{182}$

اپنی اولاد کو جب وہ سات سال کی ہو جائے نماز کا حکم دو۔

بوقت اذان کان میں انگلیاں ڈالنا

(سعد القرظ[1]) انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بلالا ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ ....

ابن ماجہ (اذان)

آنحضورؐ نے بلال کو حکم دیا کہ (بحالت اذان) اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لیا کریں۔

(ابوعبداللہ) من السنۃ اذا اذن الرجل ان یضع اصبعیہ فی اذنیہ۔ فقیہ $\frac{1}{183}$

جب کوئی شخص اذان کہے تو سنت یہ ہے کہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لے۔

دعا رائگاں نہیں جاتی

(سلمان) ان ربکم حیی کریم یستحیی من عبدہ اذا رفع یدیہ ان یردھا صفرین خائبتین۔ ابوداؤد (وتر)

(ابوجعفر) ما بسط عبد یدیہ الی اللہ عزوجل الا واستحیی اللہ ان یردھا صفرا حتی یجعل فیھا من فضلہ ورحمتہ ما یشاء فقیہ $\frac{1}{212}$

۱۔ حضورؐ کے چار موذن تھے۔ بلال، عبداللہ ابن مکتوم الاعمی، ابومحذورہ (مکے میں) اور سعد القرظ (بلال کی غیبت میں)

ترمذی (دعوات) ابن ماجہ (دعا)

اللہ تعالیٰ احیّ اور سخی ہے۔ جب بندہ اس کے آگے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اسے خالی اور نامراد واپس کرتے اسے شرم آتی ہے۔

جب بندہ اللہ تعالیٰ کے آگے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو شرم آتی ہے کہ اپنی مشیئت کے مطابق اپنی بھرپور رحمت و فضل عطا کیے بغیر اسے خالی واپس کر دے۔

باجماعت نماز کا درجہ

(ابوسعید) صلوٰۃ الرجل فی جماعۃ تزید علی صلاتہ وحدہ خمسا وعشرین درجۃ...

مسند ابی یعلی و مستدرک حاکم و مسند احمد

جماعت سے نماز ادا کرنا تنہا ادا کرنے سے پچیس گنا زیادہ بلند درجہ رکھتا ہے۔

( )... وصلاۃ الرجل فی جماعۃ تفضل علی صلاۃ الرجل وحدہ بخمس و عشرین درجۃ فی الجنۃ ....

فقیہ ۱/۱۴۱

جماعت سے نماز ادا کرنا تنہا ادا کرنے سے جنت میں پچیس گنا زیادہ درجہ رکھتا ہے۔

تارکینِ جماعت پر وعید

(ابوھریرہ) مرفوعا: .... ولقد ھممت ان آمر بالصلوٰۃ فتقام ثم آمر رجلا فیصلی بالناس ثم انطلق معی برجال معھم حزم من حطب الی قوم لا یشھدون الصلوٰۃ فاحرق علیھم بیوتھم بالنار

بخاری (اذان) مسلم (مساجد) ابوداؤد (صلوٰۃ)

ترمذی (صلوٰۃ) نسائی (اقامہ) ابن ماجہ (مساجد)

میں نے ارادہ کیا ہے کہ نماز کا حکم دوں اور جب اقامت کہی جا چکے تو میں کسی اور کو نماز

(ابوجعفر) مرفوعا: لتحضرن المسجد اولا حرقن علیکم منازلکم

فقیہ ۱/۱۴۲

تم لوگ مسجد کی حاضری دیا کرو ورنہ میں تمھارے گھروں کو جلا کر تمھارے اوپر گرا دوں گا۔

پڑھانے کا حکم دے کر خود کچھ آدمیوں کو
جن کے ساتھ لکڑی کے گٹھر ہوں ساتھ لے کر
ان لوگوں کی طرف جاؤں جو مسجد میں نہیں آتے
پھر ان کے گھروں کو جلا کر ان پر گرا دوں۔

مقتدیوں کی رعایت

(جابر) ..... ثم جاء یؤم قومه فقرأ البقرة فاعتزل رجل من القوم فصلی فقیل له نافقت یا فلان فقال ما نافقت واتی النبی صلی اللہ علیه وسلم فقال ان معاذاً یصلی ثم یرجع فیؤمنا فقرأ سورة البقرة فقال یا معاذ أفتان انت؟ اقرأ بکذا اقرأ بکذا قال ابوالزبیر سبح اسم ربک الاعلی واللیل اذا یغشیٰ۔

بخاری (اذان) مسلم (صلوۃ) ابوداؤد (صلوۃ) نسائی (اقامہ) ترمذی (جمعہ)

اس کے بعد وہ (معاذ) اپنے محلے کی امامت کرانے آتے اور سورۂ بقرہ پڑھنے لگے۔ آخر اس محلّے کے ایک آدمی نے الگ ہو کر اپنی نماز ادا کر لی۔ اس سے لوگوں نے پوچھا کہ تم منافق تو نہیں ہو گئے ہو؟ اس نے کہا نہیں۔

(ابوعبد اللہ) وکان معاذ یؤم فی مسجد علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم ویطیل القرأة وانه مر به رجل فافتتح سورة طویلة فقرأ الرجل لنفسه وصلی ثم رکب راحلته فبلغ ذلك النبی صلی اللہ علیه وآله فبعث الی معاذ فقال یا معاذ ایاك ان تکون فتانا علیك بالشمس وضحاها وذواتها۔

فقیه $\frac{1}{255}$

حضورؐ کے عہد میں معاذ ایک مسجد میں امامت کرتے تھے اور طویل قراءت کرتے تھے۔ ایک بار کوئی شخص ان کے پاس سے گزرا تو وہ آغازِ نماز کر کے طویل سورہ شروع کر دیا۔ اس نے اپنے دل میں قراءت شروع کر کے نماز ختم کر لی اور اپنی سواری پر چڑھ کر روانہ ہو گیا۔ حضورؐ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو معاذ کو بلوا بھیجا

پھر وہ حضورؐ کے پاس جا کر کہنے لگا کہ معاذ (حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھنے کے بعد واپس آئے تو سورہ بقرہ پڑھ ڈالا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اسے معاذ کیا تم فتنہ پیدا کرنا چاہتے ہو؟ فلاں فلاں سورتیں ——————

سورۂ اعلیٰ و سورۂ لیل وغیرہ پڑھا کرو۔

اور فرمایا کہ اے معاذ فتنہ جو ہونے سے بچو۔ سورۂ شمس وغیرہ جیسی سورتیں پڑھا کرو۔

گریۂ طفل سے تخفیف نماز

(انس) مرفوعاً: انی لادخل فی الصلوٰۃ ارید ان اطیلها فاسمع بکاء الصبی فاتجوز فی صلوتی لما اعلم من وجد امه من بکائه

بخاری (اذان) مسلم (صلوۃ)، ترمذی (صلوۃ)، نسائی (اقامہ)، ابوداؤد (صلوۃ)، ابن ماجہ (اقامہ)

میں نماز شروع کر کے طول دینا چاہتا ہوں تو بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں لہذا نماز سے جلدی گزر جاتا ہوں کیونکہ میں اس تکلیف کو جانتا ہوں جو ماں کو بچے کے رونے سے ہوتی ہے۔

(ابوعبداللہ) ان النبی صلی اللہ علیہ و اٰلہ کان ذات یوم یؤم اصحابه فیسمع بکاء الصبی فیخفف صلاته

فقہ $\frac{1}{۲۵۵}$

آنحضورؐ کسی دن اپنے اصحاب کی امامت کراتے ہوئے بچے کے رونے کی آواز سنتے تو اپنی نماز میں تخفیف فرما دیتے۔

عورتوں کے لیے سجدے سے سر اٹھانے میں تاخیر

(سهل بن سعد) لقد رأیت الرجال عاقدی ازرهم فی اعناقهم مثل الصبیان من ضیق الازر خلف النبی صلی اللہ علیه

(علی بن ابی طالب) کان النساء یصلین مع النبی صلی اللہ علیه و اٰله فکن یؤمرن ان لا یرفعن رؤوسهن قبل الرجال

وسلم فقال قائل یمعشر النساء لاترفعن رؤوسکن حتی یرفع الرجال۔

مسلم (صلوۃ)، ابوداؤد (صلوۃ)

میں نے مردوں کو دیکھا کہ تہمد چھوٹے ہونے کی وجہ سے بچوں کی طرح اسے اپنی گردنوں سے باندھے ہوئے حضورؐ کے پیچھے (نماز ادا کرنے لگے) ہیں۔ اتنے میں ایک شخص نے آواز دی کہ اے عورتو! مردوں سے پہلے اپنے سر نہ اٹھاؤ۔

لضیق الازر۔

فقیہ ۱/۲۵۹

آنحضورؐ کے ساتھ عورتیں بھی نماز ادا کیا کرتی تھیں تو انھیں حکم دیا جاتا تھا کہ مردوں سے پہلے اپنے سر نہ اٹھائیں کیونکہ تہمد بہت مختصر تھے۔

عورتوں کے لیے مقام نماز

(ابن مسعود) مرفوعاً: صلوۃ المرأۃ فی بیتہا افضل من صلاتہا فی حجرتہا وصلاتہا فی مخدعہا افضل من صلاتہا فی بیتہا۔

ابوداؤد (صلوۃ)

عورت کی جو نماز کمرے میں ہو وہ اس سے بہتر ہے جو دالان میں ہو اور اس کی جو نماز کوٹھڑی میں ہو وہ اس سے بہتر ہے جو کمرے میں ہو۔

(ابوعبد اللہ) صلوۃ المرأۃ فی مخدعہا افضل صلاتہا فی بیتہا وصلاتہا فی بیتہا افضل من صلاتہا فی الدار۔

فقیہ ۱/۲۵۴

عورت کی نماز جو کوٹھڑی میں ہو اس نماز سے بہتر ہے جو کمرے میں ہو اور اس کی جو نماز کمرے میں ہو وہ اس سے بہتر ہے جو دالان میں ہو۔

صف بندی پر نگاہ

(انس) مرفوعاً: استووا استووا ،

(ابوجعفر) مرفوعاً: ..... اقیموا صفوفکم

استووا فوالذی نفسی بیدہ انی
لاراکم من خلفی کما اراکم من بین
یدی۔

نسائی (صلوۃ)

صفیں برابر کرلو۔ قسم ہے اس ذات کی
جس کے ہاتھ میں میری جان ہے میں اپنے
پیچھے بھی تمھیں اسی طرح دیکھتا ہوں جس طرح
تمھیں اپنے سامنے دیکھتا ہوں۔

فانی اراکم من خلفی کما اراکم من قدامی
ومن بین یدی۔

فقیہ ۱/۱۵۳

اپنی صفوں کو سیدھا رکھا کرو کیونکہ میں جس
طرح تمھیں اپنے سامنے دیکھتا ہوں اسی
طرح اپنے پیچھے بھی تمھیں دیکھتا ہوں۔

امام کب آگے کھڑا ہو؟

(سمرۃ بن جندب) امرنا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اذا کنا ثلثۃ ان
یتقدمنا احدنا۔

ترمذی (صلوۃ)

آنحضورؐ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ (بوقت نماز)
جب ہم تین ہوں تو ہم میں کا ایک آگے ہو جائے

(محمد بن مسلم) سئل [ابوجعفر] عن
الرجل یؤم الرجلین قال یتقدمهما و
لا یقوم بینهما....

فقیہ ۱/۲۵۲

ابوجعفر سے اس شخص کے بارے میں دریافت
کیا گیا جو دو آدمیوں کی امامت کرا رہا ہو تو
انھوں نے فرمایا کہ وہ آگے ہو جائے اور
ان دونوں کے درمیان کھڑا نہ ہو۔

مستحق امامت

(ابومسعود البدری) مرفوعاً: یؤم
القوم اقرؤهم لکتاب اللہ، فان
کانوا فی القراءۃ سواء فلیؤمهم

(ابوجعفر) ان اولی الناس بالتقدم
فی جماعۃ اقرؤهم للقرآن، و
ان کانوا فی القراءۃ سواء فافقههم

اقدمہم ھجرۃ۔ فان کانوا فی الھجرۃ سواء فاقدمہم سنًّا و لا یؤم الرجل فی سلطانہ ....

نسائی (امامت)، ترمذی (مواقیت) ابن ماجہ (اقامہ)، مسلم (صلوۃ)، بخاری (صلوۃ)، ابوداؤد (صلوۃ)

جماعت کی امامت وہ کرائے جو ان سب میں زیادہ واقف قرآن ہو۔ اگر واقفیت قرآن میں سب برابر ہوں تو وہ امامت کرائے جو ہجرت میں سبقت لے گیا ہو۔ اگر ہجرت میں سب برابر ہوں تو وہ ہو جو عمر میں زیادہ ہو اور کوئی شخص اس کے دائرۂ امامت میں امامت نہ کرائے۔

فان کانوا فی الفقہ سواء فاقدمہم ھجرۃ فان کانوا فی الھجرۃ سواء فاسنہم فان کانوا فی السن سواء فاصبحہم وجہا۔ وصاحب المسجد اولی بمسجدہ ....

فقیہ $\frac{1}{۲۴۴-۲۴۳}$

جماعت میں آگے ہونے (امام ہونے) کا زیادہ مستحق وہ ہے جو قرآن سے زیادہ واقف ہو۔ اگر اس واقفیت میں سب برابر نکلیں تو جو زیادہ فقیہ ہو۔ اگر فقہ میں بھی برابر ہوں تو جو ہجرت میں سبقت رکھتا ہو۔ اگر ہجرت میں بھی برابر ہوں تو جس کی عمر زیادہ ہو۔ اگر عمر میں بھی برابر ہوں تو جو زیادہ حسین ہو۔ ....

امام سے قریب تر کون کھڑا ہو

(ابومسعود البدری) مرفوعاً: .... لیلنی منکم اولوا الاحلام والنھٰی۔

.....

نسائی (امامت)، مسلم (صلوۃ) ابوداؤد (صلوۃ) ابن ماجہ (اقامت)

تم میں سے جو لوگ صاحب عقل و دانش

(ابوجعفر) .... ولیکن من یلی الامام منکم اولوا الاحلام والتقیٰ ....

فقیہ $\frac{1}{۲۴۴}$

تم میں سے جو صاحب عقل و تقویٰ ہو وہی امام سے قریب رہے۔

ہیں وہی مجھ سے (نماز میں) قریب تر رہیں۔

قبروں کو سجدہ گاہ نہ بناؤ

۱۔ (عطاء بن یسار) مرفوعا: اللھم لاتجعل قبری وثنا یعبد (موطا)

۲۔ (عائشہ) مرفوعاً: لعن اللہ الیھود والنصاریٰ اتخذوا قبور انبیائھم مساجد۔

بخاری (جنائز) مسلم (مساجد) نسائی (مساجد)

۱۔ اے اللہ میری قبر کو بت نہ بننے دینا جس کی پرستش ہو۔

۲۔ خدا ان یہود و نصاریٰ پر لعنت کرے جنھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو عبادتگاہ بنالیا۔

(ابو عبد اللہ) مرفوعا: لا تتخذوا قبری قبلۃ ولا مسجدا فان اللہ عز وجل لعن الیھود حیث اتخذوا قبور انبیائھم مساجد۔ فقیہ ۱۱۲

میری قبر کو قبلہ یا عبادت گاہ نہ بنانا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر لعنت بھیجی ہے کیونکہ انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو عبادت گاہ بنالیا۔

چوہدری محمد اسماعیل

اسلام کا معاشی نظام

مندرجہ ذیل مضمون اگرچہ طویل ہے۔ لیکن ہم اپنے اصول کے خلاف اسے ایک ہی اشاعت میں دے رہے ہیں۔

مضمون نگار نے جس موضوع پر قلم اٹھایا ہے وہ بے حد اہم اور توجہ طلب ہے۔ ضرورت ہے کہ ملک کے ماہرین معاشیات جو اسلامی فکر اور رجحان رکھتے ہوں اس مسئلے پر بسط و تفصیل سے اپنے خیالات ظاہر کریں۔ "ثقافت" بڑی خوشی سے انھیں شائع کرے گا۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس موضوع سے متعلق مقالات ثقافت میں اشاعت پذیر ہونے کے بعد ایک مجموعہ کی صورت میں شائع کر دیے جائیں۔

محترم مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا ہے یقیناً نیک نیتی سے لکھا ہے لیکن وہ جذبات کی رَو میں بہہ گئے ہیں، اور انتہا پسندی کا انھوں نے اتنا زبردست مظاہرہ کیا ہے کہ ان کے قابلِ قدر مضمون کی افادیت بعض مقامات پر مجروح ہو گئی ہے۔ اس کے متعدد پہلوؤں سے اختلاف کے باوجود اسے ہم اس لیے شائع کر رہے ہیں کہ دوسرے اصحاب علم و قلم کو دعوت دیں کہ وہ بھی اپنے افکار عالیہ کا اظہار کریں پھر اپنے محاکمہ کے ساتھ مجموعۂ مقالات کی اشاعت پر ہم غور کریں گے۔

(رئیس احمد جعفری)

اللہ تعالےٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ خالی ہاتھ آتا ہے اور خالی ہاتھ چلا جاتا ہے۔ زندگی گزارنے کے لیے آدمی کھانے، کپڑے اور رہائش وغیرہ کا محتاج ہے۔ حاجاتِ بشری کو پورا

کرنے کے لیے اللہ تعالےٰ نے ہر قسم کا مواد انسان کی پیدائش سے پہلے ہی تخلیق کر رکھا ہے مختلف نعمتوں اور گوناگوں سامان کی زیادہ سے زیادہ بہم رسانی کے لیے اللہ تعالےٰ کا عمل تخلیق لگاتار جاری ہے۔ تاہم قدرتی سامان سے اپنی منشار کے مطابق اشیار تیار کرنے کے لیے انسان کو کچھ محنت ضرور کرنی پڑتی ہے۔

چونکہ ہر آدمی اپنی حاجات کو پورا کرنے کے لیے مختلف قسم کی اشیار خرچ کرتا ہے اس لیے ہر آدمی کے واسطے لازم ہے کہ وہ اشیائے ضرورت کی تیاری میں کم از کم اتنی محنت ضرور کرے جتنی محنت کی اشیار وہ صرف کرتا ہے۔ مگر امر واقعہ یوں ہے کہ کچھ لوگ ضروریات زندگی کی تیاری میں کما حقہٗ حصہ نہیں لیتے لیکن ان کے خرچ کرنے اور جمع کرنے میں اپنی حد سے بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں یا بڑھنے کی جد وجہد کرتے ہیں۔ بس یہی فساد کی جڑ ہے۔ دنیا میں جس قدر لڑائی جھگڑے ہیں یہی جذبۂ زیادہ ستانی ان کا محرک اور محور ہے۔

اپنے حق المحنت سے زیادہ دولت حاصل کرنے کے طریقے دو قسم کے ہیں۔ اول وہ جن کو سماج نے ناجائز قرار دیا ہوا ہے جیسے چوری، ڈاکہ، دھوکہ، فریب، رشوت وغیرہ اور دوسرے وہ جن کو سوسائٹی نے جائز قرار دے رکھا ہے۔ جیسے بڑھوتری یعنی بٹائی، کرایہ، منافع اور سود وغیرہ۔

چوری، ڈاکہ، دھوکہ، رشوت وغیرہ تو مسلمہ طور پر ممنوع ہیں، ان کو اخلاقی جرائم شمار کیا جاتا ہے۔ ان کے لیے تعزیرات بھی مقرر ہیں اور ان کے تدارک کے لیے حکومتوں نے انتظامات بھی کر رکھے ہیں لہذا ان پر مزید غور و فکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اپنے حق المحنت سے زیادہ ستانی کے دوسرے طریق یعنی بڑھوتری، بٹائی، کرایہ، منافع اور سود وغیرہ جن کو جائز تصور کیا جاتا ہے ان پر سوچ بچار کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ہم ان پر مختلف پہلوؤں سے نگاہ ڈالتے ہیں۔

اوّل غور طلب امر یہ ہے کہ آیا منافع، کرایہ، بٹائی اور سود دوسروں کی محنت کی

کمائی ہوتی ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کے پاس اپنی ذاتی ضرورت سے زائد زمین ہوتی ہے تو وہ دوسرے آدمی کو مزارعت پر دے کر بٹائی لیتا ہے۔ ایک آدمی کے پاس اپنی ضرورت سے زائد مکان ہوتے ہیں تو وہ دوسروں کو برائے رہائش دے کر کرایہ لیتا ہے۔ کسی کے پاس مشینیں ہوتی ہیں تو وہ دوسروں سے ان پر کام لے کر منافع حاصل کر لیتا ہے۔ جن کسی کے پاس مختلف قسم کا مال ہوتا ہے تو وہ حاجت مندوں کو دے کر منافع وصول کر لیتا ہے۔ اور جس کے پاس وافر روپیہ ہوتا ہے وہ اس پر سود لے لیتا ہے۔ غرضیکہ اگر کسی کے پاس اپنی ذاتی ضرورت سے زائد سرمایہ ہوتا ہے تو وہ دوسروں کو برائے استعمال دے کر اس پر کسی نہ کسی صورت میں بڑھوتری لے لیتا ہے۔ یہ بڑھوتری اگر کوئی اخراجات آئے ہوں تو ان کو نکال کر اصل مال کے اوپر ہوتی ہے اور مالک سرمایہ یہ بڑھوتری لیتا ہی چلا جاتا ہے۔ خواہ وہ اصل مال کی قیمت سے کئی گنا کیوں نہ بڑھ جائے اور اصل مال بھی اس کا ہی ہوتا ہے۔ اگر اصل مال اس کا نہ ہوتا بلکہ دوسروں کا ہوتا تو وہ ہرگز ان سے بڑھوتری نہ لے سکتا۔ کیا یہ اس بات کا کھلا ثبوت نہیں کہ یہ بڑھوتری یعنی منافع کرایہ، بٹائی اور سود وغیرہ دوسروں کی کمائی ہوتی ہے جو محض سرمایہ کے ذریعے حاصل کر لی جاتی ہے؟

بعض لوگ اصل موضوع سے ہٹ کر کہہ دیتے ہیں کہ سرمایہ مالکان کا ہوتا ہے اس لیے وہ بڑھوتری لیتے ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ وہ مالک سرمایہ ہونے کی وجہ سے ہی بڑھوتری لیتے ہیں لیکن سوال یہ نہیں کہ وہ کیوں بڑھوتری لیتے ہیں اور نہ یہ سوال ہے کہ سرمایہ کس کا ہے۔ بلکہ سوال صرف یہ ہے کہ وہ بڑھوتری جو بٹائی، کرایہ، منافع اور سود وغیرہ کے نام پر لی جاتی ہے وہ مالکان سرمایہ کی محنت کا نتیجہ نہیں بلکہ دوسروں کی محنت کی کمائی ہوتی ہے یہ وہ حقیقت ہے جس سے کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

مقولہ ہے کہ لالچ بڑی بلا ہے لیکن آپ دیکھتے ہیں کہ سرمایہ جمع کرنے کا لالچ انتہا کو پہنچا ہوا ہے کم ہی ایسے آدمی ہوں گے جن میں یہ لالچ نہ ہو۔ کئی لوگ تو صرف ان طریقوں سے دولت

جمع کرنے کی فکر میں ہیں جن کو سوسائٹی نے جائز قرار دے رکھا ہے لیکن بے شمار لوگ بلا تمیز جائز و ناجائز دولت جمع کرنے کے لیے سرگرداں رہتے ہیں۔ کیا یہ لالچ اس لیے نہیں کہ سرمایہ جمع کرکے کوٹھیاں بنالی جائیں۔ زمین حاصل کرلی جائے مکان اور زمینیں خرید لی جائیں اور ان کے ذریعے سے دوسروں کی کمائی میں سے بٹائی، حصہ، کرایہ منافع کے نام پر اپنے اصل مال پر بڑھوتری لی جائے۔ یا روپیہ جمع کرکے کمپنیوں کے حصص خرید لیے جائیں۔ بنک کھول دیے جائیں اور بینکوں میں ڈیپازٹ رکھ کر سود حاصل کیا جائے۔ کیا ذاتی ضرورت سے زائد دولت اور ذرائع پیداوار جمع کرنے کا مقصد بڑھوتری نہیں؟ کیا سرمایہ جمع کرنے کی یہی وجہ نہیں؟ کیا لالچ، طمع اور حرص کا باعث یہی بڑھوتری نہیں جس نے دنیا کو جہنم بنا رکھا ہے؟ اگر نہیں تو فرمایئے اس انتہائی لالچ کی کیا وجہ ہے؟

بٹائی، کرایہ، منافع اور سود خوری کے رواج کے ماتحت چونکہ ہر ایک آدمی زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے اور بڑھوتری لینے کی کوشش کرتا ہے لہٰذا ان کے مفاد آپس میں ٹکراتے ہیں۔ متضاد مفاد ہونے کی وجہ سے ان میں اتحاد محبت، شفقت، الفت، ہمدردی منقطع ہو جاتی ہے اور برعکس اس کے اختلاف کینہ بغض و حسد دشمنی اور عداوت پیدا ہو جاتی ہے۔ آپ عدالتوں کے ریکارڈ ملاحظہ فرمائیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ تمام فوجداری اور دیوانی مقدمات کی بنیاد حصول دولت اور بڑھوتری کے معاملات ہی ہیں۔ بلکہ اگر مزید غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جتنی تنازعات کی تہہ میں بھی اکثر سرمایہ اور بڑھوتری کا سوال ہی کارفرما ہے۔

چوروں، ڈاکوؤں اور رہزنوں میں جن کے مفاد مشترک اور متحد ہوتے ہیں۔ محبت ہمدردی، الفت اور اتفاق پیدا ہو سکتا ہے لیکن ایسے خدا پرستوں، نمازیوں اور حاجیوں میں کبھی اتفاق و اتحاد، ہمدردی اور الفت پیدا نہیں ہو سکتی جن کے مفاد متضاد ہوں۔ بڑھوتری کے دستور میں چونکہ مفاد کا متضاد ہونا لازمی ہے لہٰذا علمائے کرام خواہ ہزار وعظ و نصیحت کریں وہ لوگوں

کے دلوں سے نہ نفرت، کینہ، بغض و حسد اور حرص و لالچ کی آگ بجھا سکتے ہیں اور نہ ہمدردی الفت، شفقت اور اتحاد و اتفاق پیدا کر سکتے ہیں۔

لگے ہاتھ طبقاتی کش مکش کا بھی جائزہ لے لیجیے۔ مالک اور مزارع کا جھگڑا، کارخانہ دار اور مزدور کا تصادم۔ کرایہ دار اور مالک کا تنازعہ، بائع اور مشتری کی لڑائی۔ ان تنازعات کا کیا باعث ہے؟ کیا ان تمام جھگڑوں کی یہی وجہ نہیں کہ زمیندار زیادہ بٹائی طلب کرتا ہے، اور مزارع دینا نہیں چاہتا، کارخانہ دار کارکنوں کو کم اجرت دینے کی کوشش کرتا ہے تاکہ اس کو زیادہ نفع ہو اور کارکن زیادہ مزدوری مانگتے ہیں تاکہ وہ اپنا کچھ بنا سکیں۔ مالک جائداد زیادہ کرائے کا مطالبہ کرتا ہے کرایہ دار کم دینا چاہتا ہے۔ تاجر اپنی اشیاء گراں سے گراں قیمت پر فروخت کرنے کا خواہش مند ہے اور گاہک ارزاں سے ارزاں خریدنے کا متمنی ہے۔ گویا ایک فریق کا فائدہ ہو تو دوسرے کا نقصان ہوتا ہے اور دوسرے فریق کا فائدہ ہو تو فریق اول کا نقصان لازمی ہے۔ کیا ان طبقات اور فریقین کے مابین بھی ذہنی بڑھوتری کا سوال ہی باعث فساد نہیں؟

ایک طرف انتہائی غربت اور دوسری طرف انتہائی دولت مندی ہر ہمدرد بنی نوع انسان کو ناگوار گزرتی ہے۔ حکومت بھی اکثر اس کی شکایت کرتی رہتی ہے۔ اس کے بے شمار قبیح نتائج بھی اظہر من الشمس ہیں۔ دولت کے اس انتہائی عدم توازن کا ذمہ دار کون ہے؟ کیا معمولی تدبر سے یہ بات واضح نہیں ہو جاتی کہ یہ سب بٹائی کرائے منافع اور سود کی ہی کارفرمائی ہے۔ جو لوگ تمام عمر بٹائی، کرائے منافع اور سود دینے میں مبتلا رہتے ہیں وہ باوجود محنت مشقت کرنے کے غریب ہی رہتے ہیں اور جن کو بٹائی کرائے منافع اور سود یعنی دوسروں کی کمائی میں سے بڑھوتری لینے کا موقع مل جاتا ہے وہ امیر کبیر بن جاتے ہیں۔

بڑھوتری سے پیدا شدہ دولت کے عدم توازن پر غور کیجیے اور اس کے اثرات ملاحظہ فرمایئے۔ کیا اکثر اخلاقی جرائم اسی کا نتیجہ نہیں؟ کیا اکثر دولت مندوں کے تکبّر، غرور، دھونس، دھاندلی، ظلم، تشدد، عیاشی، اور اسراف کا باعث افراط دولت نہیں؟ اور کیا

غریبوں کی منت، خوشامد، چاپلوسی، جھوٹ، چوری، مکر و فریب کی وجہ سودی دستور العمل سے پیدا شدہ غربت و افلاس نہیں؟

جب ایک آدمی کے ہاتھ میں بلا محنت مشقت منافع وغیرہ کے ذریعہ سے دوسروں کی کمائی آجاتی ہے تو اس کو دیکھ کر دوسرے بھی دولت حاصل کرنے کی خواہش کرتے ہیں۔ جن کے پاس سرمایہ کا ہتھیار نہیں ہوتا وہ چوری، ڈاکہ اور مکر و فریب کے ہتھیاروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور جن لوگوں کو سرکاری اقتدار میں سے حصہ مل جاتا ہے وہ سرمایہ اکٹھا کرنے کے لیے رشوت کا بازار گرم کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے اور قومی مال کو لوٹنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے جن لوگوں کو خالص چیز میں ناقص چیز ملا کر یعنی ملاوٹ سے زیادہ نفع حاصل ہوسکتا ہے وہ اس حربہ کے ذریعہ دوسروں کی کمائی ہوئی دولت ہتھیا لینے سے گریز نہیں کرتے کیا معمولی تدبر سے صاف معلوم نہیں ہوتا کہ ان سب اخلاقی جرائم کا محرک منافع، کرایہ، بٹائی اور سود خوری ہے جو دولت میں عدم توازن پیدا کر دیتا ہے؟ اگر مزید غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی معاشی جرائم کی پیداوار کا باعث ہی بٹائی کرایہ منافع اور سود خوری ہے کیونکہ اس طریق کار کا مقصد بھی دوسروں کی کمائی ہوئی دولت حاصل کرنا ہے اور چوری، ڈاکہ، دھوکا، فریب اور رشوت وغیرہ سے بھی دوسروں کی کمائی ہوئی دولت لینا مقصود ہے۔ بلکہ اگر انصاف کی رُو سے دیکھا جائے تو جہاں تک دوسروں کی کمائی ہوئی دولت حاصل کرنے کا تعلق ہے بٹائی کرایہ منافع اور سود صفِ اول میں ہیں اور دیگر غیر اخلاقی طریقے صفِ دوئم میں۔ کیونکہ سرسری نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کی کمائی ہوئی وہ دولت جو بذریعہ بٹائی کرایہ منافع اور سود ہتھیائی جاتی ہے وہ اس دولت سے کہیں زیادہ ہے جو بذریعہ چوری، ڈاکہ وغیرہ حاصل کی جاتی ہے۔ اور اگر اعداد و شمار حاصل کیے جائیں تو معلوم ہوگا کہ چوری ڈاکہ وغیرہ سے حاصل کی ہوئی سال بھر کی دولت غالباً بٹائی کرایہ منافع اور سود سے ہتھیائی ہوئی ایک دن کی دولت کا عشیر عشیر بھی نہیں۔

کیا غریبوں کو دولت جمع کرنے کا انتہائی لالچ اسی لیے نہیں کہ کسی طرح بٹائی، منافع، کرائے اور سود ادا کرنے سے جان بچ جائے؟ کیا امیروں کو دولت جمع کرنے کا انتہائی لالچ اسی لیے نہیں کہ دوسروں کی کمائی سے بٹائی، کرایہ، منافع اور سود زیادہ سے زیادہ حاصل کیا جائے؟ کیا آپس میں مفاد کی ٹکر جو اتحاد، اخوت اور ہمدردی کی جڑ پر کلہاڑا چلاتی ہے دستور اضافہ پسندی کی وجہ سے نہیں؟ کیا بٹائی، منافع، کرائے اور سود دوسروں کی محنت کی کمائی نہیں جو محض سرمایہ کے اوزار سے حاصل کی جاتی ہے؟ کیا طبقاتی کش مکش کا باعث یہی بٹائی، کرائے، منافع اور سود نہیں؟ کیا لڑائی جھگڑے اور فساد بلکہ قتل و غارت کی وجہ یہی زر و زمین اور بڑھوتری کا جذبہ نہیں؟ کیا بغض و حسد دشمنی اور عداوت کے جذبات کی نشو و نما کا انحصار انہی بڑھوتریوں پر نہیں؟ کیا چوری ڈاکہ مکر و فریب رشوت ستانی وغیرہ جیسے قبیح جرائم کی بنیاد اسی بڑھوتری سے پیدا شدہ دولت کے عدم توازن پر نہیں؟ یقیناً آپ متفق ہوں گے کہ اکثر اخلاقی جرائم برائیوں اور فسادات کی جڑ بٹائی منافع، کرائے اور سود خوری ہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا بٹائی، کرایہ، منافع اور سود جن پر تمام مذکورہ بالا برائیاں مبنی ہیں جنھوں نے دنیا کو جہنم بنا رکھا ہے اسلامی تعلیم ہے اور اسلام میں جائز ہیں۔ اگر اسلام نے ان کو جائز قرار دیا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام نے برائی کی جڑ کاٹنے کی بجائے اس کو بطور شاہرا کھول دیا ہے؟ اگر اسلام نے زر اور زمین کے ہتھیاروں سے دوسروں کی محنت کی کمائی ہتھیانے کو کھلے طور پر جائز قرار دیا ہے تو ناداروں، حاجت مندوں، کمزوروں اور ناتوانوں سے اس کی ہمدردی کے معنے کیا ہوئے؟ کیا ایک طرف سرمایہ کے ہتھیار سے دوسروں کی محنت کی کمائی حاصل کرنے کی اجازت دینا اور دوسری طرف کمزوروں اور حاجت مندوں سے ہمدردی کا درس دینا بالکل متضاد باتیں نہیں؟ کیا حاجت مندوں اور ناتوانوں سے ہمدردی کرنے والی ہستی کمزوروں اور حاجت مندوں کی محنت سے بٹائی، کرائے، منافع اور سود لینے کو جائز قرار دے سکتی ہے؟ اور کیا حاجت مندوں کی کمائی سے بٹائی، کرائے منافع اور سود کھانے کی

اجازت دینے والی شریعت ان سے ہمدردی کا سبق دے سکتی ہے ؟ کیا ایسی متضاد باتیں آسمانی تعلیم کی طرف منسوب کی جاسکتی ہیں ؟ اور اگر کسی تعلیم میں ایسی متضاد باتیں پائی جائیں تو اس تعلیم کا آسمانی ہونے کا دعوے قابل تسلیم ہو سکتا ہے ؟

کہا جاتا ہے کہ بٹائی، کرایہ، منافع تو اسلام میں جائز ہیں لیکن سود حرام ہے۔ یہ ایک اور تضاد ہے۔ کیونکہ تجزیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ منافع، کرایہ، بٹائی دراصل سود ہوتا ہے۔ روپیہ جس پر بڑھوتری (سود) لی جاتی ہے وہ تو کوئی استعمالی شئے ہی نہیں اس پر بڑھوتری کیونکر پیدا ہو سکتی ہے۔ آپ روپیہ لے کر اس کو اوپر نیچے کیجیے اندر لے جائیے باہر نکالیے اوپر اچھالیے رگڑتے رہیے اس میں ایک پیسہ بھی نہیں بڑھ سکے گا۔ وہ اتنا ہی رہے گا جتنا کہ ہے۔ روپیہ تو گورنمنٹ کا جاری کردہ سکہ ہے جو محض تبادلہ اشیاء کا کام دیتا ہے۔ مثلاً آپ کے پاس کپڑا ہے آپ جوتا لینا چاہتے ہیں لیکن جوتے فروش کو کپڑے کی ضرورت نہیں اس کو چارپائی درکار ہے۔ تبادلہ اشیا کی اس مصیبت سے نجات حاصل کرنے کے لیے سکہ (روپیہ) ایجاد ہوا ہے۔ آپ کپڑا بیچ کر روپیہ خرید لیں۔ روپیہ بیچ کر جوتا خرید لیں علی ہذا القیاس۔ روپیہ تبادلہ اشیاء کا کام دے کر آپ سے الگ ہوجاتا ہے۔ روپیہ میں تو بڑھوتری پیدا کرنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ روپیہ پر تو سود پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ آپ کس طرح یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ سود روپیہ پر پیدا ہوتا ہے۔ سود پیدا کرنے کے لیے آپ کو کوئی استعمالی شئے حاصل کرنا ہوگی۔ کوئی قطعۂ زمین لینا ہو گا جس میں ہل چلا کر آپ کچھ پیدا کر سکیں۔ کوئی مشین کوئی اوزار کوئی خام مال حاصل کرنا ہو گا جس پر محنت کر کے آپ کوئی چیز تیار کر سکیں۔ کوئی مکان لینا ہو گا جس میں بیٹھ کر آپ محنت مشقت کر کے مختلف قسم کی اشیاء بنا سکیں۔ کیا اس سے صاف واضح نہیں ہوتا کہ سود پیدا کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ زمین، مکان، مشین اور دیگر استعمالی اشیاء ہیں نہ کہ روپیہ ؟

کیا یہ روز روشن کی طرح عیاں نہیں کہ وہ بڑھوتری جو سود کے نام سے موسوم ہوتی ہے استعمالی اشیاء ہی سے پیدا ہو سکتی ہے ؟ آپ کسی کو استعمالی اشیاء دے کر اس کی محنت کی کمائی میں سے بڑھوتری (بٹائی، کرایہ، منافع) لے لیں یا آپ کسی کو روپیہ دیں اور وہ اس سے استعمالی اشیاء

حاصل کر کے محنت کرے اور آپ اس سے سود لے لیں ۔ یہ بالکل ایک ہی بات ہے کیونکہ بڑھوتری تو ہر حال زمین ، مکان ، مشین اور دیگر استعمالی اشیاء پر ہی پیدا ہو سکتی ہے ۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ بٹائی ، کرایہ ، منافع ، زمین ، مکان ، مشین وغیرہ پر براہ راست بڑھوتری ہے اور روپیہ پر سود بالواسطہ بڑھوتری ہے ۔ اگر بالواسطہ بڑھوتری یعنی سود حرام ہے تو براہ بڑھوتری یعنے بٹائی ، کرایہ ، منافع کیونکر جائز ہو سکتی ہے ؟ جو لوگ بٹائی ، کرایہ ، منافع کو جائز اور سود کو حرام کہتے ہیں کیا ان کی مثال یہ نہیں جیسے کوئی کہے کہ شراب پیمانے میں ڈال کر پینا حرام اور صراحی سے براہِ راست پینا جائز ہے ؟

واضح حقیقت کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ منافع ، کرائے ، بٹائی جائز اور سود حرام ہے ۔ اگر فی الواقع یہ اسلام کی تعلیم ہے کہ بٹائی ، کرائے ، منافع جائز ہیں اور سود حرام ہے تو کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ :

۱ ۔ اسلام حقیقت سے ناآشنا ہے ۔ اس کو یہ بھی پتہ نہیں کہ روپیہ کوئی استعمالی شئے نہیں بلکہ محض تبادلہ اشیاء کا ذریعہ ہے اور بٹائی ، منافع ، کرائے ہی اصل سود ہیں ؟

۲ ۔ اسلام کی تعلیم متضاد ہے کہ ایک طرف بڑھوتری کو جائز قرار دیتا ہے اور دوسری طرف ناجائز ۔

۳ ۔ یہ محض دھوکا ہے اور

۴ ۔ اسلام کی مقدس تعلیم ان الزامات سے مبرّا ہے اور ہم غلط فہمی کا شکار ہو رہے ہیں ۔

کیا ہادیانِ دین اور مفتیانِ شرع متین اس امر پر روشنی ڈال سکتے ہیں کہ آیا اسلام متضاد نظریاتِ زندگی پیش کرتا ہے ۔ یا اس کی تعلیم تضاد سے پاک ہے ۔ اگر اسلام کی تعلیم واقعی متضاد ہے یعنی ایک طرف وہ ہمدردی بنی نوعِ انسان کا دعوے دار ہے اور دوسری طرف بٹائی کرائے ، منافع اور سود خوری کو جائز قرار دے کر تمام فسادات اور برائیوں کی بنیاد قائم کر دیتا ہے تو پھر اس کی تعلیم کا کیا اعتبار ہو سکتا ہے اور اس کو تسلیم کرنے کی کیا ضرورت ہے اور اگر

اسلام کی تعلیم متضاد نہیں تو کیا لازماً یہ نہ ماننا پڑے گا کہ مذکورہ بالا دو متضاد باتوں میں سے ایک اسلامی ہے اور دوسری غیر اسلامی ہے جو کسی وجہ سے اسلام کی طرف منسوب ہو گئی ہے؟

کیا یہ نہایت افسوس ناک بات نہیں کہ ایسی تعلیم جو فی الحقیقت دنیا میں شر اور فساد کا باعث ہے اسلام کی طرف منسوب کی جائے اور کیا یہ ستم نہیں کہ بڑھوتری کے لیے حضرت محمد الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ جیسی مقدس ہستیوں کو درمیان میں لایا جائے اور نعوذ باللہ کہا جائے کہ وہ بڑھوتری کے حامی تھے؟ اور پھر طرفہ تماشا یہ کہ منبروں اور اسٹیجوں پر وعظ اور لیکچر کیے جاتے ہیں کہ جناب رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس قدر صابر اور شاکر تھے کہ اگر وہ فاقہ سے ہوتے تو پیٹ پر پتھر باندھ کر گزر اوقات کرتے۔ ان کے لباس میں کئی کئی پیوند لگے ہوتے۔ وہ غریب کے گھر آٹے کی بوری خود اپنے کندھوں پر اٹھا کر پہنچاتے۔ سفر میں ایک منزل تک خود سواری کرتے تو ایک منزل تک اپنے غلام کو سوار کرکے خود اونٹ کی مہار پکڑتے۔ اگر گھر میں حلوہ پک گیا تو بیت المال سے وظیفہ کم کرنے کا فرمان جاری کر دیتے۔ اگر مہمان آجاتا اور کھانا کم ہوتا تو دیا گل کرکے خود یونہی منہ ہلاتے رہتے تاکہ مہمان سیر ہو کر کھا لے۔ ایک جاں بلب زخمی کو پیاس لگتی وہ پانی مانگتا۔ پانی مہیا کیا جاتا کہ اتنے میں دوسرا آدمی پانی طلب کرتا تو وہ پیاسا خود نہ پیتا بلکہ دوسرے بھائی کی طرف اشارہ کرتا کہ اس کو پہلے پلاؤ۔ اتنے میں تیسرا زخمی پانی کے لیے پکارتا تو دوسرا بھی نہ پیتا اور اس تیسرے کی طرف اشارہ کر دیتا حتیٰ کہ وہ دوسروں کو پانی پلانے کے جذبے میں جاں بحق ہو جاتے۔ ان بزرگوں کے ایسے ایسے بے شمار اخلاقی کارناموں سے اسلامی لٹریچر بھرا پڑا ہے۔ کیا ان مقدس ہستیوں پر ایک طرف بڑھوتری پسندی کا الزام لگانا اور دوسری طرف ان کے بلند اخلاقی کارناموں کا درس دینا متضاد نہیں؟ کیا بڑھوتری کرنے والے ان اخلاق فاضلہ کے مالک ہو سکتے ہیں؟ اور کیا اس قدر بلند اخلاق کے مالک بڑھوتری کو جائز تصور کر سکتے ہیں؟ اگر ایسا ہو سکتا ہے تو آج کیوں نہیں ہوتا؟ آج کیوں اسلامی تعلیم میں وہ اثر نہیں جو قرونِ اولیٰ میں تھا؟ آج اسلامی تعلیم کا وہ اثر کہاں گیا جس نے انقلابِ عظیم برپا کیا تھا؟

پاکستان اسلامی نظریات پر بنایا گیا تھا۔ اسلامیات کے درس وتدریس پر اسلامی اداروں پر اور وعظ وتبلیغ پر روپیہ پانی کی طرح بہایا جا رہا ہے لیکن کیا اسلامی اخوت قائم ہوگئی ہے؟ کیا اسلامی کردار وافعال اور بنی نوع انسان کی ہمدردی کا جذبہ بیدار ہوتا ہوا نظر آتا ہے؟ کیا چوری ڈاکہ، دھوکا فریب رشوت ستانی میں کمی واقع ہوئی ہے؟ کیا بغض وحسد اور دشمنی وعداوت کے جذبات سے سینے صاف ہوگئے ہیں؟ کیا اسلامی جمہوریہ پاکستان دیگر لادینی سلطنتوں سے مختلف راستے پر گامزن نظر آتی ہے؟ کیا علمائے کرام اور رہنمایان عظام کے وعظ اور لیکچر کا اثر مسجد کی چار دیواری اور جلسہ گاہ کے باہر بھی دکھائی دیتا ہے؟ اگر نہیں تو آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ کیا اس کی وجہ بٹائی، منافع، کرایہ خوری کا رواج نہیں! کیا بڑھوتری کے لالچ کی وجہ ہی سے آدمی حقوق العباد کو پس پشت نہیں ڈال دیتا؟ اور کیا بڑھوتری کا جذبہ ہی انسان کو اعمال صالح کی بجاآوری سے نہیں روک دیتا؟ کیا بڑھوتری کا جذبہ ہی اسلامی اخوت کی جڑ نہیں کاٹتا؟ اور کیا بڑھوتری کا جذبہ ہی سینوں میں حرص ولالچ اور بغض وحسد کی آگ نہیں جلا رہا؟ اور کیا یہ سودی دستور العمل ہی اسلامی تعلیم پر عمل کرنے میں رکاوٹ کا باعث نہیں؟ اس سوال پر غور فرمایئے اور پھر خود ہی فیصلہ کر لیجئے کہ آیا بڑھوتری یعنی بٹائی، کرایہ، منافع خوری اسلام کی تعلیم ہے یا محض اسلام کی طرف منسوب ہے اور آیا اسلام کی تعلیم متضاد ہو سکتی ہے یا نہیں؟

کامل ایمان اور محکم یقین کے ساتھ ہمارا دعویٰ ہے کہ اسلام کی تعلیم میں نہ تضاد ہے نہ بڑھوتری چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لوکان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً یعنی اگر قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام نہ ہوتا تو اس میں بہت اختلاف ہوتا اسلام کی تعلیم میں ہمدردی بنی نوع انسان کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے اس نے صدقات وزکوٰۃ کی ادائیگی پر بے حد زور دیا ہے۔ صدقات وزکوٰۃ کا مطلب ہے ناداروں اور حاجت مندوں کو اپنی کمائی میں سے دینا اور بڑھوتری یعنی بٹائی، کرائے، منافع اور سود کا مطلب ہے ناداروں

اور حاجت مندوں کی کمائی میں سے لینا۔ کیا یہ دونوں باتیں بالبداہت متضاد نہیں؟ اگر صدقات و زکوٰۃ کی ادائیگی قرآن حکیم کا حکم ہے اور یقیناً ہے تو وہ بڑھوتری پسندی کی کیونکر اجازت دے سکتا ہے؟ کیا ایسی اجازت سے صدقات و زکوٰۃ کے احکام پر پانی نہیں پھر جاتا اور وہ بے معنی بے مقصد اور کالعدم نہیں ہو جاتے؟ ہمارا دعوےٰ ہے کہ آپ بسم اللہ سے لے کر والناس تک قرآن پڑھ جائیں آپ کو بڑھوتری یعنی بٹائی، کرایہ، منافع وغیرہ کے جواز میں کوئی آیت نہیں مل سکے گی۔ اسلام تو سرے سے ایسے حالات ہی کو مٹا دینا چاہتا ہے جن میں بٹائی، کرایہ، منافع اور سود خوری کی گنجائش ہو۔ بڑھوتری پسندی صرف اسی معاشرے میں رائج ہو سکتی ہے جس میں ایک طرف ذاتی ضرورت سے زیادہ ذرائع پیداوار ہوں اور دوسری طرف ناداری اور حاجت مندی ہو۔ اسلام ایسے معاشرے کو پنپنے کی اجازت ہی نہیں دیتا۔ ایسے حالات کو بدلنے کے لیے اسلام اعلان کرتا ہے کہ فی اموالھم حق للسائل والمحروم (الذاریات ۱۹) یعنی جن لوگوں کے پاس اپنی ذاتی ضرورت سے زیادہ ذرائع پیداوار ہیں۔ ان کے مالوں میں ناداروں اور حاجت مندوں کا حق ہے۔ آگے فرمایا یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (البقرہ ۲۱۹) (ترجمہ) اے رسولؐ! تجھ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں ان سے کہہ دو جو کچھ تمہاری ذاتی ضرورت سے زیادہ ہے دے دو۔

سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ذاتی ضرورت سے زیادہ کیا ہے؟ لازماً وہ ذرائع پیداوار یعنی زمین، مکان، مشین وغیرہ ذاتی ضرورت سے زیادہ ہوتے ہیں جو دوسروں کو بٹائی، کرایہ، منافع وغیرہ پر دیے جاتے ہیں۔ کیا ایسے ذرائع پیداوار کا دوسروں کو دیا جانا ہی اس بات کا پختہ ثبوت نہیں کہ وہ ذاتی ضرورت سے زیادہ ہیں اور وہ صرف بڑھوتری خوری کے لیے جمع کیے جاتے ہیں؟ اسلام تو سرے سے ہی بڑھوتری کی جڑ کاٹتا ہے۔ اگر آپ کتب احادیث پر نگاہ ڈالیں تو آپ کو اس مضمون کی کئی احادیث بھی ضرور مل جائیں گی۔

لوگ اکثر تجارت کے ذریعے منافع خوری کی کوشش کرتے ہیں لیکن معلوم ہوتا ہے کہ

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسی تجارت سے ہی بیزار ہیں جس میں منافع خوری ہو آنحضرتؐ بذریعہ وحی حقہ اس تجارت کے مقابلہ میں ایک اور نرالی تجارت پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:
یٰایھا الذین اٰمنوا ھل ادلکم علیٰ تجارۃ تنجیکم من عذاب الیم ہ تومنون باللہ و رسولہ وتجاھدون فی سبیل اللہ باموالکم و انفسکم ذٰلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون (الصف ع۲)
(ترجمہ) اے لوگو! جو ایمان لائے ہو میں تمھیں ایسی تجارت بتاتا ہوں جو تمھیں دردناک عذاب سے نجات دے۔ تم اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لاؤ اور اللہ کے رستے میں اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو۔ یہ تمھارے لیے بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو۔

پھر ارشاد ہوتا ہے: ان الذین یتلون کتاب اللہ و اقاموا الصلوٰۃ و انفقوا مما رزقنٰھم سراً و علانیۃ یرجون تجارۃ لن تبور (فاطر ۴ع) (ترجمہ) جو لوگ کتاب اللہ کو پڑھتے ہیں اور نماز کو قائم کرتے ہیں اور اس سے جو ہم نے انھیں دیا چھپ کر اور ظاہر خرچ کرتے ہیں وہ ایسی تجارت کے امید وار ہیں جو تباہ نہیں ہو گی۔ تاکہ وہ انھیں ان کے اجر پورے دے اور اپنے فضل سے انھیں بڑھ کر دے وہ بخشنے والا قدر دان ہے۔

مقام غور ہے۔ کیا یہ بڑھوتری کی تعلیم ہے یا بڑھوتری کے شجر خبیثہ کی جڑوں پر کلہاڑا ہے؟ پھر سوال ہے کہ کیا یہ تعلیم عمل کرنے کے لیے ہے اور اس پر کبھی عمل ہوا بھی ہے یا یہ محض قرآن و حدیث کے اوراق کی زینت کے لیے نازل ہوئی تھی۔ ہمارا ایمان اور یقین ہے کہ حضور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ اسی تعلیم پر کاربند تھے۔ قرآن و حدیث اس بات کے گواہ ہیں۔ اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی تعلیم کو پھیلانے کے لیے ان کو جنگوں کا سامنا کرنا پڑا اور اسی تعلیم پر عمل کرنے کی وجہ سے وہ ہر پہلو اور ہر میدان میں فتح مند اور کامیاب ہوئے۔

اسلام حیلوں بہانوں اور ناروا طریقوں سے دوسروں کی کمائی کھانے کی بالکل اجازت نہیں دیتا۔ ارشاد ہے: یٰایھا الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل (النساء ع۵)

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو۔

بڑھوتری پسندی سے اور زیادہ ناروا طریقے کیا ہو سکتے ہیں؟ آگے فرمایا: الا تکون تجارۃ عن تراض منکم یعنی دوسروں کا مال کھانے کا جائز طریق صرف تجارت عن تراض منکم ہے یعنی بائع اور مشتری کے درمیان مال کی قیمت ایسی ہو جس میں نہ کسی کو نفع ہو اور نہ نقصان۔ دونوں کی رضامندی صرف اسی صورت میں ہی ممکن ہے کیونکہ کوئی آدمی بھی منافع دینا پسند نہیں کر سکتا اور نہ نقصان اٹھانے پر رضامند ہو سکتا ہے۔ مروجہ طریق تجارت میں جب لوگوں کو اپنی مجبوری کے ماتحت چیز مہنگی خریدنی پڑتی ہے یعنی مجبوراً منافع دینا پڑتا ہے یا سستی فروخت کرنی پڑتی ہے یعنی نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو کیا رنج سے ان کا کلیجہ نہیں پھٹ جاتا؟ لیکن کیا کریں مروجہ دستور سے مجبور ہوتے ہیں۔ مروجہ تجارت تو کسی صورت میں بھی عن تراض منکم کی مصداق نہیں ہو سکتی۔ عن تراض منکم کی مصداق صرف وہی تجارت ہو سکتی ہے جس میں قطعاً نہ کوئی منافع ہو اور نہ نقصان۔

آگے فرمایا: (ترجمہ) "تم خود اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو اللہ تعالیٰ تمہارے حال پر مہربان ہے۔ اور جو کوئی اپنی حد سے تجاوز کر کے ظلم کے ساتھ ایسا کرے گا اس کو ہم آگ میں جھونک دیں گے۔" خرید و فروخت میں اپنی حد سے تجاوز یعنی زیادہ ستانی اور منافع خوری کرنے پر کس قدر سخت اور خوفناک تنبیہ ہے کہ یہ ہلاکت اور جہنم کا راستہ ہے۔ منافع خور (Profit - seeking) معاشرے کا حال خود ملاحظہ فرمایئے۔ منافع خوری کی وجہ سے کس طرح اللہ تعالیٰ نے بغض و حسد، مقابلہ، عداوت، لڑائی فساد، افراتفری اور بے اطمینانی کی آگ میں جھونکا ہوا ہے کہ نہ امیر کو چین ہے، نہ غریب کو آرام۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا اسلام کلی طور پر خرید و فروخت میں بڑھوتری کا دروازہ بند کرتا ہے۔ صاف اور واضح الفاظ میں اس کا ارشاد ہے: احل اللہ البیع وحرم الربٰو (البقرہ ۳۸ ع) (ترجمہ) اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال کیا ہے اور بڑھوتری کو حرام کیا ہے۔ یعنی حلال بیع صرف وہ ہے جس میں ربٰو (بڑھوتری) نہ ہو۔ بیع میں ربٰو کی کئی صورتوں کا ذکر احادیث میں موجود ہے جس سے واضح ہے کہ

حلال بیع حرم الربوٰ کے ساتھ مشروط ہے۔

اسلام اس حقیقت سے بھی خوب واقف ہے کہ بڑھوتری صرف مال یعنی استعمالی اشیاء پر ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ اور ہر قسم کے مال پر ہوتی ہے اسی لیے وہ نقدی کا لفظ نہیں بلکہ "اموال" کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ ارشاد ہے فلکم رؤس اموالکم (البقرہ ۳۸ ع) (ترجمہ) تمھارے لیے تمھارے اصل مال ہیں یعنی تم کسی کو دیا ہوا اپنا اصل مال یا اپنے مال کی مالیت کا مال ہی لینے کے حقدار ہو۔ اپنے اصل مال سے اوپر لینا ربوٰ یعنی بڑھوتری ہے۔ جس کی اجازت نہیں۔ اسلام بڑھوتری پسندی کی تشدید مذمت کرتا ہے اور اس کو اللہ تعالےٰ اور رسولؐ سے جنگ قرار دیتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے : یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللّٰہ وذروا ما بقیٰ من الربوٰا ان کنتم مومنین ہ فان لم تفعلو فاذنو بحرب من اللّٰہ ورسولہ وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون (البقرہ ۳۸ ع) (ترجمہ) اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ کا تقویٰ کرو اور جو کچھ ربوٰ (بڑھوتری) سے باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو جب تم مومن ہو۔ پھر اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ لڑائی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ اور اگر تم توبہ کر لو تو تمھارے لیے تمھارے اصل مال ہیں۔ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

اسلام کی تعلیم صاف اور واضح طور پر بڑھوتری پسندی کے خلاف ہے۔ حدیث شریف میں بھی بڑھوتری پسندی کی تشدید مذمت اور مخالفت موجود ہے۔ اس بارے میں قرآن کریم اور حدیث شریف کے احکام میں بالکل یکسانیت ہے۔ ہم مذکورۂ بالا مفہوم کی کئی احادیث پیش کر سکتے ہیں جو محض طوالت کے ڈر سے یہاں نقل نہیں کی جاتیں۔ بڑھوتری کے جواز میں آپ کو نہ قرآن کریم سے کوئی آیت مل سکتی ہے اور نہ حدیث شریف میں آپ کہیں ایسا لکھا ہوا پائیں گے کہ اے مسلمانو! بڑھوتری یعنی بٹائی، کرایہ، منافع وغیرہ خوب کھایا کرو۔ یہ حلال، پاک اور طیب کمائی ہے اور اس کا کھانا کارِ ثواب ہے۔

حق بات یہ ہے کہ اسلام نے حقوق العباد کی نگہداشت پر پورا پورا زور دیا ہے اور بڑھوتری

کی تعلیم جو کہ دراصل دنیا ئے میں بنائے فساد ہے ہرگز اسلام کی تعلیم نہیں بلکہ محض اسلام کی طرف منسوب ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ وطن عزیز کے اقتصادی نظام میں بٹائی، کرایہ، منافع وغیرہ دستور العمل کی حیثیت سے رائج ہیں۔ اس دستور العمل کے ساتھ نقدی پر سودی لین دین بھی جاری ہے۔

اوّل۔ نقدی سرمائے کی ایک ایسی شکل ہے جس سے بٹائی، کرایہ، منافع کھانے کے تمام ذرائع حاصل کیے جاسکتے ہیں۔

دوئم۔ بہت سے لوگوں کو بہ نسبت بٹائی، کرایہ، منافع کے سودی لین دین فائدہ مند رہتا ہے۔ اس لیے سودی لین دین اس اقتصادی نظام کا لازمی جزُ ہے اس کو ہرگز علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ سودی لین دین کے ساتھ اس کے دوسرے لوازمات انشورنس، جوا، انعام، لاٹری، سٹہ، احتکار، اکتناز بلکہ شراب، ناچ رنگ راگ وغیرہ بھی جاری ہیں۔ ان کا بھی اس دستور العمل میں ایک مقام ہے۔ اور ان کا بھی اس نظام سے ختم کیا جانا ناممکن دکھائی دیتا ہے۔

اب ہم اس سودی دستور العمل میں اس طرح گڑے ہوئے ہیں اور ہمارے جسم و جان میں یہ اس طرح رچا ہوا ہے کہ ہم چوبیس گھنٹے اسی کے ماتحت سوچنے اور اسی کے مطابق عمل کرنے پر مجبور ہیں اس دستور العمل کے مطابق ہر لین دین اور خرید وفروخت میں ہمارا ایک ہی مقصد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بڑھوتری اور منافع اپنی طرف آئے اور نقصان اور خسارہ دوسرے کی طرف جائے دن رات کی یہی ذہنی خواہش اور آرزو اور اس کے ساتھ آٹھوں پہر کی عملی مشق کے ہوتے ہوئے آپ کس طرح اسلامی تعلیم پر عمل درآمد کرنے کے خواب دیکھ رہے ہیں اور کس طرح توقع کر سکتے ہیں کہ اسلامی اخوت، ہمدردی، الفت، شفقت اور اسلامی اتحاد اور عدل و انصاف قائم ہو اور آپ کس طرح امید کر سکتے ہیں کہ بغض و حسد، کینہ و دشمنی، مکر و فریب، ظلم و تشدد اور لڑائی جھگڑا دور ہو جائے۔ جب تک سودی دستور العمل رائج ہے اسلامی تعلیم کا اثر کالعدم رہے گا اور اس

پر عمل نہ کیا جا سکے گا۔ کیونکہ سودی دستور العمل اسلامی نظریات زندگی پر عمل کرنے میں سخت رکاوٹ کا باعث ہے۔ اسلامی تعلیم کے مطابق عمل کرنے کے لیے آپ کو سودی دستور العمل کی اینٹ سے اینٹ بجا دینی ہوگی اور اس کو کلی طور پر نیست و نابود کرنا ہوگا۔ اگر آپ کسی جگہ نئے نقشے کے مطابق نیا مکان تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو پہلے اس جگہ سے پرانی عمارت گرا کر اس کا ملبہ صاف کرنا ضروری ہے۔ اگر آپ اسلامی تعلیم سے دماغ روشن کرنا چاہتے ہیں تو پہلے سودی دستور العمل کے تصورات کو عملاً دماغ سے باہر نکالنا ہوگا۔ اس کے سوا کامیابی کی کوئی صورت نہیں۔ اگر مذکورہ بالا بات صحیح نہیں تو فرمایئے مسلمان ایک خدا ایک رسولؐ اور ایک کتاب پر ایمان رکھنے اور دلی عقیدت کے ساتھ اس کو تسلیم کرنے کے باوجود اس کی تعلیم پر عمل پیرا کیوں نہیں ہو سکتے؟ وہ کونسی چیز ہے جو اسلامی نظریات کے مطابق زندگی بسر کرنے اور اسلامی تعلیم پر چلنے میں سدِ راہ ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ مروجہ سودی دستور العمل کو کس طرح توڑ کر اسلامی نظام قائم کیا جا سکتا ہے مندرجہ بالا بحث سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مروجہ سودی نظام کی اصل بٹائی، کرایہ، منافع ہیں اور ان کے لین دین کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک طرف ذاتی ضرورت سے زائد ذرائع پیداوار ہوتے ہیں اور دوسری طرف ناداری اور حاجت مندی ہوتی ہے۔ مالک ذرائع پیداوار یعنی سرمایہ دار نادار و حاجت مند کو ذرائع پیداوار یعنی زمین، مکان، مشین یا دیگر استعمالی اشیاء مہیا کر کے نادار و حاجت مند سے اپنے سرمائے کے استعمال کا معاوضہ بٹائی، کرائے، منافع اور سود وغیرہ کی شکل میں لے لیتا ہے۔ لہذا ان کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیداوار مہیا کیے جائیں۔ اس کے بغیر سودی دستور العمل نہیں ٹوٹ سکتا۔

ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے اور بٹائی سسٹم کو ختم کرنے کے لیے پہلی تجویز یہ ہے کہ ملکیت زمین کو خود کاشت کی حد تک محدود کیا جائے۔ مروجہ سودی نظام میں زمین کے متعلق قوانین یوں بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ابھی حال ہی میں لامحدود حق ملکیت زمین کو ۵۰۰ ایکڑ تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اگر لامحدود حق ملکیت کو ۵۰۰ ایکڑ یا اڑھائی سو ایکڑ جیسا کہ بعض سیاسی

جاعتوں نے کہا ہے تک محدود کیا جا سکتا ہے تو خود کاشت کی حد تک کیوں نہیں محدود کیا جا سکتا؟ اس میں کسی کی حق تلفی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیا ملکیت زمین کو ۵۰۰ ایکڑ تک محدود کرنے سے کسی کی حق تلفی ہوئی ہے۔ یا خود کاشت کرنے والوں کی ایک حد تک حق رسی ہوئی ہے؟ اگر کسی کی حق تلفی نہیں ہوئی اور یقیناً نہیں ہوئی بلکہ ایک حد تک خود کاشت کرنے والوں کی حق رسی ہوئی ہے تو حقِ ملکیت کو خود کاشت کی حد تک محدود کرنے سے کسی کی حق تلفی کیسے ہو سکتی ہے؟ اور کیا کوئی وجہ ہے کہ خود کاشت کرنے والوں کو زمین مہیا کر کے ان کو دوسروں کی غلامی سے نجات دلانے کو حق رسی نہ سمجھا جائے؟ اس میں کسی کو معاوضہ دینے کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ معاوضہ دینے کا سوال تو تب پیدا ہو جب کسی کا کوئی نقصان ہوا ہو یا حق تلفی ہوئی ہو۔ از روئے قرآن کریم مسلمان کا مسلمان سے بٹائی کھانے کا تو حق ہی نہ تھا۔ لیکن جو ہو چکا سو ہو چکا۔

کیا ملکیت زمین کو خود کاشت کی حد تک محدود کرنے سے زمین کے تمام جھگڑے ختم نہیں ہو جائیں گے؟ کیا اس اقدام سے تمام دیوانی اور فوجداری مقدمات سے نجات نہ مل جائے گی جو زمین کے متعلق ہوتے ہیں؟ اور جنھوں نے عدلیہ اور انتظامیہ کو پریشان کر رکھا ہے۔ کیا زرعی اصلاحات سے مالک و مزارع کی طبقاتی کش مکش کا ہمیشہ کے لیے قصہ ختم نہ ہو جائے گا۔ اور کیا ہر کاشت کار کو زمین مہیا ہونے کی گارنٹی نہ مل جائے گی۔ کیا کسانوں کا مفاد مشترک نہ ہو جائے گا اور کیا ان میں باہمی اتحاد، اسلامی اخوت اور مل جل کر کام کرنے کی صلاحیت خود بخود پیدا نہ ہوتی چلی جائے گی؟ اور کیا باہمی متحدہ عمل سے رزق میں بے حد فراوانی نہ ہو گی؟ اور کیا رزق حاصل کرنے میں آسانی اور فراوانی سے معاشی جرائم کا خاتمہ نہ ہو گا؟ یقیناً بٹائی سسٹم کو ختم کرنے سے ایمان اور اعمال صالح جن پر قرآن کریم نے بے حد زور دیا ہے ترقی کریں گے اور دنیا میں امن چین اور آرام کا دور دورہ ہو گا اور آخرت میں اللہ تعالےٰ کی طرف سے دائمی جنت عطا ہو گی۔

رہ گئے کرائے اور منافع۔ ان کو ختم کرنے اور ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیدا وار مہیا کرنے

کے لیے دوسری تجویز یہ ہے کہ نظام زکوٰۃ قائم کیا جائے اور زرِ زکوٰۃ سے مختلف قسم کے کارخانے اور مکان بنائے جائیں اور وہ ان لوگوں کے سپرد کیے جائیں جن کے پاس اپنے ذرائع پیداوار نہیں ہیں اور جو دوسروں کے سرمایہ پر کام کر کے ان کو منافع اور کرائے دینے پر مجبور ہوتے ہیں۔

کیا اسلام میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ پر سب باتوں سے زیادہ زور نہیں دیا گیا۔ کیا زکوٰۃ گداگری سکھانے کے لیے قائم کی گئی تھی یا ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے کے لیے؟

نظام زکوٰۃ کی برکات پر غور فرمائیے۔ کیا چند سالوں میں اس کے قیام سے اتنے کارخانے نہ بن جائیں گے جن میں ہر نادار و حاجت مند کو اپنے قومی سرمایہ پر کام مل سکے۔ اور کیا انسانی ضرورت کی مختلف اشیا اس قدر بہتات سے نہ بن سکیں گی کہ وہ ہر فرد ملت کو مہیا ہو سکیں؟ کیا نظامِ زکوٰۃ کے قیام سے صنعتی منافع خوری کا دروازہ بند نہ ہو جائے گا اور کارخانہ دار اور مزدور کا جھگڑا ہمیشہ کے لیے دفن نہ ہو جائے گا؟

یقیناً نظام زکوٰۃ کے قیام سے نئے دور کا آغاز ہوگا۔ اسلامی اخوت ابھر آئے گی (فاصبحتم بنعمتہ اخوانا) آپس میں مفاد کی ٹکر ختم ہو گی، مشترک مفاد ہونے کی وجہ سے عمل میں اتحاد پیدا ہوگا۔ ہر فرد ملت کو روزگار مہیا ہونے کی ضمانت ملے گی لہذا معاشی جرائم کا خاتمہ ہوگا۔ لوگوں کو اطمینان اور امن و چین نصیب ہوگا اور خوف و حزن جاتا رہے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (ترجمہ) جو لوگ ایمان لاتے اور کام اچھے کرتے ہیں اور نماز کو قائم کرتے اور زکوٰۃ دیتے ہیں ان کے لیے ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور ان کو کوئی ڈر نہیں اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ (البقرہ ۳۸ ع)

رہا تجارتی منافع۔ تمام اشیاء جو انسانی زندگی کے لیے ضروری ہیں وہ یا تو زمین سے پیدا ہوتی ہیں یا کارخانہ میں تیار ہوتی ہیں۔ زرعی اور صنعتی اصلاحات کے نفاذ سے جب ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیداوار مہیا ہو جائیں گے اور اشیاء کی تیاری اسلامی تعلیم کی روح کے

مطابق ہونے لگ جائے گی تو شعبہ تجارت سے منافع خوری کو ختم کر دینا کوئی مشکل نہیں۔

مروجہ سودی نظام میں تجارت کا مقصد روپیہ لگا کر منافع کمانا ہے مگر اسلامی نظام میں تجارت کا مقصد یہ ہوگا کہ ہر ایک آدمی کو اس کی ضرورت کی چیز پہنچ جائے۔ یہ کام امداد باہمی کے طریق پر نہایت آسانی سے ہو سکتا ہے۔ مشورہ اور امداد باہمی اسلام کا حکم ہے: امرھم شوریٰ بینھم و تعاونوا علی البر والتقویٰ۔ امداد باہمی کی انجمنیں اپنی وافر اشیاء دوسری انجمنوں کے ہاتھ بیچنے اور دوسروں کی وافر اشیاء اپنی ضرورت کے لیے خریدنے کا انتظام اور حسب ضرورت اپنے لوگوں کے ہاتھ اصل لاگت پر فروخت کرنے کا کام بآسانی کر سکتی ہیں۔ اس طرح شعبۂ تجارت سے منافع خوری کو بالکل ختم کیا جا سکتا ہے۔

کیا قرآن کریم نے حقوق العباد کو واضح طور پر بیان کرنے میں کوئی کسر اٹھا رکھی ہے اور ان کی نگہداشت اور ادائیگی کے لیے صریح احکام صادر نہیں فرمائے! کیا وہ حیلوں بہانوں سے دوسری کی کمائی ہوئی دولت کھانے کی اجازت دیتا ہے؟ کیا قرآن کریم دولت جمع کرنے یا زمین پر قبضہ کر کے بٹائی، کرایہ، منافع اور بڑھوتری خوری کی تعلیم پیش کرتا ہے یا برخلاف اس کے اپنی ضرورت سے زائد دولت اللہ کی راہ میں دے دینے کا حکم دے کر جھگڑے اور فساد کی جڑ کاٹ دیتا ہے؟ کیا یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو قرآن کی آیت نہیں۔ کیا وہ زمین، مکان، مشین اور سامان اپنی ضرورت سے زائد نہیں جس پر بٹائی، کرایہ، منافع وغیرہ لیا جاتا ہے۔ اور کیا اس کا دوسروں کو بڑھوتری خوری کے لیے دیا جانا ہی اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ اپنی ضرورت سے زیادہ ہے؟

بے شک بردست آدمی مختلف طریقوں سے دولت جمع کر سکتے ہیں زمینوں پر قبضہ بھی جما سکتے ہیں اور سرمائے کے بل بوتے پر بٹائی، کرایہ، منافع اور سود کے نام پر دوسروں کی کمائی بھی کھا سکتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حضرت محمد الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایسی بڑھوتری کی تعلیم لائے تھے اور کیا آپ نے فرمایا تھا کہ مسلمانو! بڑھوتری یعنی بٹائی، کرایہ،

منافع وغیرہ کی کمائی کھایا کرو؟ کیونکہ یہ بڑی طیب، حلال اور نیک کمائی ہے؟ کیا غلاموں کے والی، یتیموں کے مولا فقیروں کے ملجا اور ضعیفوں کے ماویٰ کی زبان مبارک سے ایسے الفاظ نکل سکتے ہیں؟ وہ کمزوروں اور ناتوانوں کے سر سے بٹائی کرائے منافع اور سود وغیرہ کا بوجھ اتارنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعلیم لائے تھے یا ان پر لدے ہوئے اس بوجھ کی گرفت کو اور مضبوط کرنے کے لیے آئے تھے؟ کیا وہ خود بڑھوتری کی تعلیم کا عملی نمونہ پیش کرنے کے لیے آئے تھے یا برعکس اس کے اپنی محنت کی نیک کمائی ہی سے ایثار اور قربانی کا عملی سبق سکھانے کے لیے تشریف لائے تھے؟

اچھی طرح غور کیجیے کیا بڑھوتری کی بنائے فساد تعلیم کو اسلام کی طرف منسوب کرنا ظلم عظیم نہیں اور کیا جناب محمد الرسول اللہ صلعم جیسی مقدس ہستی اور آپؐ کے پاک صحابۂ کرامؓ جو قرآن کریم کی تعلیم کا عملی نمونہ تھے۔ جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ ان کی طرف بٹائی، کرایہ، منافع اور بڑھوتری کو منسوب کرنا پرلے درجے کی بے انصافی نہیں؟

ہم پھر دعوے سے یہ بات پیش کرتے ہیں کہ آپ کو بڑھوتری کے جواز میں قرآن کریم سے کوئی آیت نہیں ملے گی۔ اور نہ حدیث شریف میں کوئی ایسی روایت ملے گی جس میں لکھا ہو کہ مسلمانو! بڑھوتری شوق سے کمایا کرو اور کھایا کرو، یہ نیک اور حلال وطیب کمائی ہے۔

اسلام کا صریح اور واضح فرمان ہے کہ سودی دستور اللہ تعالیٰ اور رسولؐ کے ساتھ جنگ ہے اسے چھوڑ دو اور نظام زکوٰۃ انسان کی فلاح وبہبود کا ضامن ہے اسے قائم کرو مگر معاشرے میں اس کے برعکس نظام زکوٰۃ مفقود اور سودی دستور العمل جاری ہے جس میں سرمایہ کے ہتھیاروں سے دوسروں کی محنت کی کمائی حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے شروع میں بیان کیا ہے مختلف طریقوں سے دوسروں کی محنت کی کمائی پر ہاتھ صاف کرنا ہی فساد کی جڑ ہے جس میں سودی دستور اول نمبر پر ہے۔

بڑھوتری خوری کے بنائے فساد دستور العمل کو توڑنے کے لیے زرعی صنعتی تجارتی اصلاحات

اور نظامِ زکوٰۃ کے ذریعے ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیداوار مہیا کرنا لازمی ہے۔ اس کے بغیر سودی دستور العمل نہیں ٹوٹ سکتا۔ پاکستان اسلامی نظریہ پر بنایا گیا تھا۔ اسلامی نظام قائم کرنے کے لیے بٹائی، کرایہ، منافع اور سود یعنی بڑھوتری خوری کا خاتمہ اور نظامِ زکوٰۃ کا قیام ضروری ہے۔ اس کے بغیر کوئی نظام اسلامی نہیں ہو سکتا اور نہ دستور و قانون اور اعمال کو اسلامی تعلیم کی سطح پر لایا جا سکتا ہے۔ لہذا اسلامی دستور العمل کے قیام کے لیے کوشش کرنا ہر فردِ ملت کا فرض ہے۔ اس میں امیر غریب سب کا بھلا ہے ورنہ مغربی تہذیب تمدن کا چھا جانا یقینی ہے جس کا نتیجہ لادینی اور الحاد ہے۔

"اور آپ ان میں سے بہت آدمی ایسے دیکھتے ہیں جو دوڑ دوڑ کر گناہ اور ظلم اور حرام کھانے پر گرتے ہیں۔ واقعی ان کے یہ کام بُرے ہیں۔ ان کو مشائخ اور علماء گناہ کی بات کہنے سے اور حرام مال کھانے سے کیوں نہیں منع کرتے۔ واقعی ان کی یہ عادت بُری ہے۔"

قرآن، سورۃ المائدہ

"شیطان تو یوں چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے تمہارے آپس میں عداوت اور بغض واقع کر دے۔ اور اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور نماز سے تم کو باز رکھے سو اب بھی باز آؤ گے۔"

قرآن، سورۃ المائدہ

اوراق پارینہ

وزیر اعظم برطانیہ کے نام

وفات سے تین دن پہلے مولانا محمد علی کا تاریخی مکتوب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لندن۔ ہائڈ پارک ہوٹل ، یکم جنوری ۱۹۳۱ء

جناب والا !

جیسا کہ میں نے کانفرنس کے اجلاس میں کہا تھا ، میری صحت اتنی خراب ہے کہ میں گول میز کانفرنس کی شرکت کے سفر کرنے کے کسی طرح قابل نہ تھا۔ خاص کر جیسا کہ میرے ڈاکٹر آپ کو بتا سکتے ہیں ، اور ان تردداوت کو برداشت کرنے کے بالکل ہی قابل نہ تھا۔ ۱۵ ردسمبر کو میں بے ہوش ہو گیا ، اور ۲۴ گھنٹہ سے زیادہ بے ہوش رہا۔ میری نبض کی رفتار ۱۰۴ حرارت صرف ۹۷ جو اور بھی کم ہو کر ۹۵ رہ گئی تھی۔ اور میرا تنفس ۳۰ تھا۔ اس حالت میں بھی جس کام کے لیے میں یہاں آیا تھا۔ اس کے کرنے کی خواہش میرے اندر اس قدر قوی تھی کہ میں نے لارڈ چانسلر کو ۸ بجے شام کو ناشتہ کی دعوت دی ، یعنی شام کے وقت کو صبح کا وقت سمجھا۔ دوسرے دن انھوں نے کرم فرمایا۔ لیکن میرے بھائی نے ان کو صرف دس منٹ کے لیے مجھ سے ملنے کی اجازت دی اور اس مختصر وقت میں بھی نہایت دشواری کے ساتھ اپنے خیالات اُن پر ظاہر کر سکا۔

چونکہ میری یہ خواہش تھی کہ میں ہز میجسٹی کی گورنمنٹ اور پارلیمنٹ کے نمائندوں ، اور نیز ہندوستانی نمایندوں (جو میرے خیالات سے کسی حد تک واقف بھی تھے) کو اپنے خیالات سے مطلع کرنے کے لیے ان خیالات کو حیطۂ تحریر میں لے آؤں۔ اسی لیے میں نے آپ سے یہ

درخواست کی تھی کہ آپ مہربانی فرماکر میرے پرانے دوست سر جوفری کاربیٹ کہ جس سے میری دوستی چھندواڑہ میں شروع ہوئی تھی، میرے پاس ہوں تاکہ اُن کی موجودگی میں اقلیتوں کے متعلق جن کی کمیٹی کا میں ممبر ہوں، میرے خیالات قلم بند کر لیے جائیں۔

سب سے پہلے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہندو مسلم سوال کا نام اقلیتوں کا سوال رکھنا بالکل غلط ہے۔ ہندوستان میں بلاشبہ کچھ اقلیتیں ضرور ہیں، اور یقیناً ہم کو اُن کے لیے ایسا انتظام کرنا چاہیے کہ وہ یہ محسوس کریں کہ آیندہ حکومت ہند بعض ایک یا دو اقوام کی حکومت نہ ہوگی بلکہ وہ تمام ہندوستانیوں کی حکومت ہوگی جس میں ذات اور عقائد کا امتیاز باقی نہ ہوگا۔ تاہم اپنی حکومت کے متعلق اہل ہند کی ذمہ داریوں کے راستے میں ایک مشکل ضرور ہے۔ اور وہ ان اقلیتوں کا سوال نہیں ہے بلکہ ان گہرے اختلافات کا سوال ہے جو ہندو اور مسلمان کے درمیان موجود ہے۔ یہ حقیقت اس قدر واضح ہے کہ مجھے تاریخی حالات بے شمار اور اعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن میں ایک دو باتیں خاص طور پر زور دے کر بیان کر دینا چاہتا ہوں جس سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ ہندو مسلمانوں کا سوال اقلیتوں کے سوال سے بالکل مختلف ہے۔ سب سے اوّل یاد رکھنا چاہیے کہ مسلمان ہندوستان پر آٹھویں صدی کے آغاز سے انیسویں صدی کے وسط تک کسی نہ کسی صورت میں اور ملک کے کسی نہ کسی حصہ میں حکومت کرتے رہے۔ اسلام اور اتنے عرصہ تک کسی دوسری قوم نے ہندوستان میں حکومت نہیں کی۔ سکھوں کی ایک نسل نے تنہا پنجاب کے صوبہ پر کچھ روز حکومت کی۔ یہ حکومت محض ایک اتفاقی واقعہ تھا۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ میں سکھوں کی شجاعت پر حرف رکھوں۔ درانحالیکہ میں پنتھ کے نظام کو بہت احترام کی نظر سے دیکھتا ہوں۔ اسی طرح مرہٹوں کی لوٹ مار اور ان کی متحدہ دروبست ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کے ہم پلّہ نہیں ہے۔ اس کے بعد خواہ فوجی فتوحات یا سیاسی چالاکیوں کے ذریعہ سے اسلامی حکومت آخرکار مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل کر برطانیہ کے ہاتھ میں آگئی۔ سوائے بعض ہندوستانی ریاستوں کے جو عہد قدیم سے ہندوؤں کی مخصوص ریاستیں ہیں، اور جو اپنی نسل کا سلسلہ چاند اور سورج سے

بتلاتے ہیں۔ ان ہندو ریاستوں کا تعلق مسلمانوں سے جو بھی رہا ہو، لیکن اس میں تو ذرا شک نہیں کہ ان ریاستوں نے ہمیشہ اسلامی حکومت کے ساتھ گہری وفاداری کے عقائد وابستہ رکھے۔ اور ان کو اپنے معاملات میں ایسی آزادی حاصل رہی جس سے برطانوی اقتدار کے زمانہ میں وہ محروم ہو گئیں۔ ان کے علاوہ بعض ریاستیں وہ ہیں جو مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد پیدا ہوئیں، اور برطانوی حکومت نے اس کے وجود کو تسلیم کر لیا۔ بعض ریاستیں، مثلاً حیدر آباد کمپنی سے ابتدائی معاہدوں کے وقت، بجائے خود کمپنی کے مقابلہ میں بہت زیادہ بڑی اور زیادہ طاقتور تھیں لیکن وہ کمپنی کی وفادار، اتحادی بن گئیں۔ بعض ایسی تھیں جو کمپنی سے چھوٹی تھیں۔ بہرحال اس بحث سے مجھے فی الحال کوئی تعلق نہیں۔

میں صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ صحیح یا غلط طور پر مسلمانوں نے ہندوستان پر کسی نہ کسی صورت میں اور ملک کے کسی نہ کسی حصہ پر آٹھویں صدی سے انیسویں صدی تک اس طرح حکومت کی کہ کسی دوسری قوم نے کبھی نہیں کی۔ اس واقعہ کا نہایت اہم نتیجہ جس سے ہم کو بحث کرنی ہے وہ احساس ہے جو اسلامی حکومت کے اس طویل اور وسیع دور سے پیدا ہوا۔ ہندوستان میں مشکل سے کوئی قوم ایسی ہو گی جو عہد قدیم کے مسلمانوں کے خلاف صحیح یا غلط کوئی شکایت نہ رکھتی ہو، اور فطرت انسانی کا اقتضا جو ہر ملک کی تاریخ میں عیاں بھی ہے کہ بعض ہندوؤں اور بعض دوسری قوموں کے افراد کے دلوں میں مسلمانوں سے انتقام لینے کی خواہش موجود ہو۔ مگر مسلمانوں کے علاوہ دوسری قوموں مثلاً سکھ، مرہٹہ، راجپوت وغیرہ کے خلاف اس قسم کا جذبہ پیدا نہیں ہو سکتا یہی احساس ہے جس سے ہم کو بحث کرنی ضروری ہے اور جس کے متعلق ہمیں آیندہ کے لیے تحفظ کے ذرائع پیدا کرنے ہیں تاکہ ہندوستان کی آیندہ حکومت کا ایک ایسا دستور العمل بنایا جائے جس میں تمام قومیں محسوس کریں کہ وہ محفوظ، مساوی اور آزاد ہیں۔ دوسرا قابل غور سوال یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمان اس قسم کی اقلیت نہیں ہیں جس معنی میں کہ جنگ کے بعد یورپ میں یہ لفظ استعمال ہو رہا ہے۔ "جمعیت اقوام" یورپ کی اقلیتوں کا انتظام کرتی ہے۔ مگر ہمارے ہندوستانی فضلا اور

پروفیسر "جمعیت اقوام" سے اقلیتوں کے متعلق اصول کا رعایت لاتے ہیں اور اسی کے طرز عمل اور طریقۂ حکم برداری کی پیروی کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس طرح جنیوا میں بیٹھ کر ہندوستان کی رہنمائی کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ خود ہندوستان جنیوا کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ایک ایسی قوم جو تنہا ہندوستان میں ۷ کروڑ سے زیادہ ہے بآسانی اس معنے میں اقلیت نہیں کہلائی جاسکتی جس مفہوم میں یہ لفظ جنیوا میں استعمال ہوتا ہے، جب کہ ساری دنیا میں یہ قوم ۴۰ کروڑ کے قریب ہے اور اس کا مطمح نظر یہ ہے کہ دنیا کی بقیہ اقوام کو اپنے طرز خیال اور اپنے نظریہ کا معتقد بنالے اور جو ایک عدیم المثال اخوت کی مدعی ہے۔ ایسی قوم کو اقلیت کے نام سے پکارنا محض لغو ہے۔

ان دو خاص نکات کو پیش نظر رکھ کر اب ہم کو چاہیے کہ اصل بحث پر غور کریں۔ گول میز کانفرنس کے ایک ہندو ممبر نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ دونوں قوموں کے درمیان وزیر اعظم ثالث بن جائیں۔ اس تحریر میں بلاشبہ وزیر اعظم کی تعریف و توصیف مضمر تھی۔ لیکن ان کی پوزیشن کو اس تجویز نے بہت نازک بنادیا، اور اس لیے انھوں نے شکریہ کے ساتھ اس تجویز کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مجھے یقین ہے کہ انھوں نے اس تجویز کے اندرونی منشا کو خوب سمجھ لیا ہوگا۔ اسی طرح ہم نے یہ تجویز بھی سنی کہ اس معاملہ کو "جمعیت اقوام" کے سپرد کر دیا جائے۔ اس کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ ہندوستان کے گندہ لباس کو ساری دنیا کے سامنے دھو یا جائے۔ بحالت موجودہ ہم کو تو اس واقعہ نے کافی بددل کر دیا ہے کہ گول میز کانفرنس کو ہندوستانی فرقہ بندیوں کا "دھوبی تلاؤ" بنا لیا گیا۔ یہ سوال تو درحقیقت ہندوستان ہی میں طے ہونا چاہیے تھا۔ ہم نے دس برس تک ہر قسم کے گرم و سرد میں گاندھی جی کے ساتھ کام کیا، اور یہ چیز ہم نے بار بار ان کے سامنے پیش کی۔ لیکن ہندوؤں نے اپنی اور پنڈت موتی لال نہرو کی ہر دلعزیزی قائم رکھنے کے خیال سے کبھی سمجھوتہ نہ ہونے دیا۔ جب ۱۹۲۸ء میں باوجود ہماری پُرزور درخواست کے کانگرس نے ہندو مسلم سمجھوتہ نہ کرایا تو سر تیج بہادر سپرو نے انتہائی کوشش کی کہ ہندو مسلمانوں کا سمجھوتہ ہو جائے اور سر پیڑو بھی اس کے بہت خواہش مند تھے لیکن ہندو مہاسبھا نے گو کہ شروع میں یہ ظاہر کیا کہ وہ اعتدال پسندوں اور مسلمانوں کی اس خواہش میں

شریک ہے، لیکن بہت سے جلسوں کو ملتوی کرتے کراتے آخر کار بمبئی کی کانفرنس میں حصہ لینے سے بالکل ہی انکار کر دیا، اور ڈاکٹر مونجے نے تو صاف طور پر اپنا یہ خیال ظاہر کر دیا کہ گول میز کانفرنس سے پہلے سمجھوتہ کی کوشش کرنے کے لیے وہ تیار نہیں۔ کانگرس نے ہندو مہاسبھا کی متابعت کی اور گول میز کانفرنس میں شرکت ہی سے انکار کر دیا۔ حالانکہ دستور اساسی کے تیار ہونے سے پہلے یہ سمجھوتہ ضروری تھا۔ مہاسبھا کے تین ممبر گول میز کانفرنس میں شریک ہوئے۔ لیکن انھوں نے بھی باوجود ہندو مسلمان اعتدال پسندوں کی انتہائی کوششوں کے ایک سمجھوتہ نہیں ہونے دیا ہے۔ مجھے اس کے کہنے کی ضرورت نہیں کہ ان لوگوں نے ہندو مسلمانوں کے درمیان سمجھوتہ کی گفتگوؤں میں اور نیز وزیر اعظم سے گفت و شنید میں کتنا وقت ضائع کیا ہے۔ میرے خیال میں خود وزیر اعظم اس کا بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں۔ مگر اب کہ ضابطہ کی ایک کمیٹی اس غرض کے لیے بنائی گئی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ سمجھوتہ کی بحث کو صاف طور پر بیان کر دیا جائے۔

سب سے پہلے، نہایت سنجیدگی کے ساتھ اور دوستانہ طریقے سے میں وزیر اعظم کو متنبہ کرنا چاہتا ہوں کہ یہ سوال محض پنجاب یا بنگال کا نہیں ہے جیسا کہ بظاہر وہ سمجھتے ہیں، نہ یہ سوال ہے پنجاب میں ۵۱ کے بجائے ۴۹ کر دینے کا۔ یا اسی قسم کے کسی تغیر کا جیسا کہ وزیر اعظم کا خیال اس وقت معلوم ہوتا تھا، جس وقت وہ چیکرس میں سمجھوتہ اور صلح کی کوشش کر رہے تھے جیسا کہ میں نے عام کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے بتایا تھا۔ اصل سوال یہ ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں پہلی دفعہ ہم اکثریت کی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں۔ مگر وہ لوگ جو ہزارہا سال سے تمام نام نہاد ہندوؤں کی قسمت کا فیصلہ اپنے ہاتھ میں رکھتے تھے اب نہیں چاہتے کہ کوئی اکثریت ہندو یا ہندوستانی ایسی ہو جس کو وہ اسی طرح اپنے زیر اقتدار نہ رکھ سکیں جیسا کہ ہزارہا سال تک رکھ چکے ہیں۔ مگر ایک فرق ضرور ہے، وہ میں کہہ دوں۔ سر جان سائمن نے سر ویلنٹائن چرول کے حوالہ سے برہمنوں کے اقتدار کا ذکر کیا ہے اور وہ ذکر کسی قدر بعد از وقت ہے۔ برہمنوں نے کم از کم اتنا تو کیا تھا کہ عوام کو تعلیم دی ہے۔ اور یہ خیال غلط ہی سہی، ان کو ضرور تھا کہ ان کے ذریعے سے عاقبت میں لوگوں کو نجات حاصل ہوتی ہے۔ مگر اب جو فرقہ

اجارہ دار ہے اور چاہتا ہے کہ تمام ہندو قوم کی قسمت کا فیصلہ اپنے ہاتھ میں رکھے جب کہ وہی قوم اکثریت رکھتی ہے۔ اس فرقہ سے نہ ڈاکٹر مونجے اور نہ راجہ نریندر ناتھ تعلق رکھتے ہیں۔ بلکہ وہ فرقہ بنئے کا فرقہ ہے جو نہ کسی کے نجات عاقبت کو سمجھتا ہے نہ اس دنیا میں کسی قوم کو تعلیم دینے کا خیال رکھتا ہے۔ میں شاید ہر ہندوستانی سے زیادہ اس کا خواہش مند ہوں کہ غیر ملکی اقتدار ختم ہو جائے یعنی (اگر مجھے یہ کہنے کی اجازت ہو) وہ اقتدار ختم ہو جائے جو ایک "دکانداروں کی قوم" نے ہماری قسمتوں پر حاصل کر لیا ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے گول میز کانفرنس کے دعوت نامہ کے جواب میں ہز ایکسلینسی وائسرائے کو لکھا تھا میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ غیر ملکی " دکانداروں" کے بجائے خود اپنے ملک ہی "دکانداروں" کے ایک ملکی فرقہ کو اپنی قسمتوں پر حاوی کر دیا جائے۔ میرے خیال میں بہت سی سیاسی بے چینی کو مالی امداد ایک حد تک ذاتی اغراض کے لیے بمبئی اور گجرات کے بنیوں سے مل رہی ہے اور گو کہ میں نے ہمیشہ ایک شلنگ چار پنس اور ایک شلنگ چھ پنس کے نرخ تبادلہ کا مذاق اڑایا ہے لیکن آج تو سیاسی جنگ ہندوستان کی آزادی کے لیے اس قدر نہیں ہے جس قدر کہ شرح تبادلہ کے لیے ہے۔ یہ جنگ خواہ کتنی ہی بجا اور حق پر ہو مگر وسیع معنی میں یہ جنگ ہندوستان کی آزادی کی جنگ نہیں ہے۔

اب ہندو مسلم مسئلہ کو لیجیے۔ یہ کسی صوبہ کا سوال نہیں ہے۔ ہر صوبہ میں ہندو مسلمان کے محسوسات ایک دوسرے کے متعلق کم و بیش یکساں ہیں۔ تین نسلیں گذر چکیں جب مسلمانوں کا اقتدار ہندوستان میں ختم ہوا تھا۔ انگریزوں نے یہ اقتدار زیادہ تر مسلمانوں سے حاصل کیا اور کسی حد تک مرہٹوں سے جو آخری زمانہ میں دہلی کے مغلیہ دربار کے سربراہ کار تھے اور نیز کسی حد تک پنجاب کے سکھوں سے جن کو خود انگریزوں نے پنجاب میں حکومت کرنے کی اس لیے اجازت دی کہ انگریز افغانستان سے جنگ کر رہے تھے۔ اب ہندوستان اس مقصد کو دوبارہ حاصل کرنا چاہتا تھا، اور جیسا کہ دس سال پہلے ظاہر ہو چکا ہے مسلمان اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے قربانیاں پیش کرتے ہیں کسی سے پیچھے نہ رہے۔ آج بھی کچھ مسلمان کانگرس میں شریک ہیں، لیکن یہ وہ لوگ ہیں جو یا تو اس مطالبہ آزادی کی عادت سے مجبور ہو کر جو خود ہم نے دس برس پہلے پیدا کی تھی، کام کر رہے ہیں، یا محض جنبش کا اتباع

کر رہے ہیں۔ بہت سے مسلمان نافرمانی قانون کی تحریک سے اسی طرح الگ رہے جس طرح دس برس پہلے ترک موالات کی تحریک سے الگ رہے تھے جب کہ ٹرکی کا معاملہ بھی الجھا ہوا تھا۔ اپنی اہمیت کو مبالغہ آمیز طور پر بیان کرنے کے بجائے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ لوگ جن کا میں نے ذکر کیا، جن میں سے بہت سے گول میز کانفرنس کے نمائندے بنائے گئے ہیں۔ خواہ ہز میجسٹی کی گورنمنٹ، یا حکومت ہند، یا صوبوں کی حکومت نے ان کو نامزد کیا ہو، وہ نہیں ہیں جنھوں نے اپنے اثر سے مسلمانوں کو کانگریس کی شرکت سے روکا ہو جیسے کہ دس سال پہلے انھوں نے روکا تھا گو کہ یہ کہنا اچھا نہیں معلوم ہوتا مگر ہم کو کہنا پڑتا ہے کہ وہ ہم ہی تھے جن کو تقریباً ہر صوبہ میں لڑائیاں لڑنی پڑی تھیں، اور ہماری ہی کوششوں سے بہت سی جگہ مسلمان کانگریس میں شرکت سے باز رکھے جا سکے۔ ہم نے ان کو سمجھا دیا کہ گذشتہ تحریک گو کہ قومی تحریک تھی مگر موجودہ تحریک میں (مجھے افسوس ہے کہ میں ان کی غیر موجودگی میں بات کر رہا ہوں) گاندھی جی اور پنڈت موتی لال نہرو دونوں نے ہندو مہاسبھا کو خوش کرنے کے لیے اپنا سر جھکا دیا ہے۔ اب کہ ہم لوگ یہاں آئے ہیں۔ میں تنہا اپنی پارٹی کا نمایندہ ہوں۔ حالانکہ میں نے اس زمانہ میں جب یہاں آمد سے پہلے میں ہندوستان میں بیمار پڑا ہوا تھا اور نمائندوں کا آخری انتخاب کیا جا رہا تھا۔ ہز ایکسیلینسی وائسرائے سے اس باب میں بہت طویل خط و کتابت کی۔ تنہا میں ہی اپنی پارٹی کا نمایندہ منتخب ہو سکا، اور مسلمانوں میں سب سے زیادہ مجھ ہی سے اور بلاشبہ میرے بھائی سے لاکھوں مسلمان ہمارے واپس جانے کے بعد سوال کریں گے کہ ہم ان کے لیے گول میز سے کیا لائے۔ ہم یہاں سے محض جداگانہ حق انتخاب ان کے لیے یا صرف "ویٹو" لے کر نہیں جانا چاہتے ہیں۔ اور اگر ہم کو یہ چیزیں نہ ملیں تو میں وزیر اعظم کو یقین دلاتا ہوں کہ ہندوستان کے مسلمان سول نافرمانی کی تحریک میں بلا تکلف شریک ہوں گے۔ ہم یا دوسرے مسلمان نمایندے کچھ ہی کریں اور کچھ ہی کہیں۔

ہندوستان کی آزادی محض "جداگانہ انتخاب" میں مضمر نہیں گو کہ اس حیثیت سے کہ سنہ ۱۹۰۶ء میں ان لوگوں میں سے تھا جنھوں نے جداگانہ انتخاب کے اصول کو پیدا کیا۔ میں اس چیز کو ہاتھ سے

دینے والا آخری شخص ہوں گا۔

مجھے عرض کر دینا چاہیے کہ "جداگانہ انتخاب" کا فائدہ کیا ہے۔ جداگانہ انتخاب مسلمانوں کو اس کا موقع دیتا ہے کہ وہ اپنے مقدمہ میں اپنی پسند کا وکیل مقرر کر سکیں۔ ہر عدالت میں فریق مقدمہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی پسند کا وکیل مقرر کرے۔ گو کہ کبھی کبھی گورنمنٹ کے خرچ سے بھی وکیل مقرر کیا جاتا ہے۔ مگر فریق مخالف کو کبھی اس کی اجازت نہیں ہوتی کہ وہ دوسرے فریق کے لیے وکیل منتخب کرے۔ اگر جج آزاد اور منصف مزاج ہو تو ایک معتمد وکیل بالکل کافی ہوتا ہے اور لارڈ مارلے اور منٹو نے ہمارے لیے اسی کا انتظام کیا تھا۔ اس وقت لارڈ مارلے کے ذہن میں یہ خیال نہ تھا کہ ہندوستان میں پارلیمنٹ کے اصول پر برطانوی حکومت قائم کی جائے اس وقت سرکاری ممبروں کا اجتماع موجود تھا۔ حکومت ہند میں برطانوی اکثریت موجود تھی۔ اور وہ اسی لیے قائم رکھی گئی تھی کہ ہندوستان میں اس بات کو ظاہر کر دے کہ پارلیمنٹ کے قائم کرنے کا کوئی خیال نہیں ہے۔ ہر قوم اپنا معاملہ جج کے سامنے پیش کرتی تھی اور جج فیصلہ کرتا تھا، ہم جج پر کچھ اثر تو ڈال سکتے تھے مگر نہ اس کی رہنمائی کر سکتے تھے نہ اس کو مشورہ دے سکتے تھے اس لیے صرف ایک معتمد وکیل کی ضرورت تھی اور اس کا انتخاب ہم جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب کے ذریعے سے کرتے تھے۔

لیکن اس حالت میں بھی، اتفاقیہ طور پر، قصداً نہ سہی، لارڈ منٹو نے نہ صرف موجودہ ضرورت کا انتظام کیا تھا بلکہ آئندہ کے لیے بھی کچھ فکر کی تھی۔ جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب صرف مسلمانوں کی مزید امداد کے لیے بنائے گئے تھے تاکہ جو کمی ہندو اکثریت کے مقابلہ میں رہ جائے اس کو پورا کریں لارڈ مارلے نے مشترک انتخاب میں مسلمانوں کو ان کے حصہ سے محروم نہیں کیا تھا۔ یہی خطرناک غلطی تھی جو ہمارے ہندوستانیوں کے اصرار پر ۱۹۱۶ء میں بمقام لکھنؤ کی گئی جب کہ ہم دونوں بھائی چھندواڑہ میں نظر بند تھے۔ اور لکھنؤ مسلم لیگ و کانگرس کی سیاسیات میں کوئی حصہ نہ لے سکتے تھے۔ آخرکار پہلی دفعہ "جداگانہ انتخاب" کا طریقہ مسلمانوں کی نیابت کا تنہا ذریعہ رہ گیا۔

دوسری خطرناک غلطی اس وقت یہ کی گئی (جس کے لیے اب مسلمان چودہ برس سے رو رہے

ہیں، پنجاب اور بنگال کی مسلم اقلیت کو قلیل اکثریت سے بدل دیا گیا۔ اگر ہمارے دوستوں کی نظر مستقبل پر ہوتی تو پنجاب کو کافی اور بنگال کو ارادی اور کمزور اقلیت نہ بنا دیتے۔ ان ہی غلطیوں کا ازالہ کرنے کے لیے گول میز کانفرنس منعقد ہو رہی ہے۔ اس نکتہ پر غلط فہمی کو راہ نہ دیجیے۔ اس نکتہ کو ہز میجسٹی کی گورنمنٹ اور وزیر اعظم پہلے سے خوب سمجھ لیں۔ اسی نکتہ سے مجھے اپنی بحث شروع کرنی چاہیے تھی، لیکن مجھے خوشی ہے کہ زمین کو سنگ بنیاد کے لیے صاف کر دینے کے بعد اب میں اس نکتہ پر پہنچا ہوں۔ اس بحث میں مَیں زیادہ وقت نہ لوں گا۔ اصل مسئلہ ہمارے سامنے یہ ہے کہ اُن صوبوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر، اُن کو پورے حقوق دیے جائیں اور ایسے صوبوں میں جہاں ان کی اقلیت ہے ان کے حقوق کو محفوظ کیا جائے اور ہندو قوم کے ساتھ منصفانہ طرزِ عمل اختیار کرنے کی غرض سے ہونا چاہیے کہ یہی عمل ہندو قوم کے ساتھ کیا جائے جس بات کی ضرورت ہے وہ تو یہ ہے کہ ہر قوم کو ہر صوبہ میں جہاں وہ تعداد میں زیادہ ہو پورے حقوق دیے جائیں اور جہاں وہ تعداد میں کم ہو اس کے تحفظ کا انتظام کیا جائے۔ مسلمان جو کچھ چاہتے ہیں وہ یہ ہے اور یہی ۱۴ پوائنٹ کا لب لباب ہے۔ حقِ انتخاب جداگانہ اصل چیز ہے کہ ہر فیڈرل گورنمنٹ ہو تاکہ مرکزی حکومت جہاں ہندوؤں کی مستقل اکثریت ہو گی ان کو ہر موقعہ پر نہ دبا سکے۔ اور یہ کہ صوبوں کی فیڈرل گورنمنٹ میں مسلمانوں کو ہر جگہ ہندوستانی نائبین کی کل تعداد میں کم از کم ایک تہائی جگہیں دی جائیں۔ نیز یہ کہ پنجاب اور بنگال میں جہاں مسلمانوں کی قلیل اکثریت ہے اور جہاں اس اکثریت پر بنیوں، سکھوں اور ہندو زمینداروں کے اثرات حاوی ہیں، جیسی کہ بنگال میں حالت ہے، یہ اکثریت محفوظ کر دی جائے (ذاتی طور پر اگر صرف آیندہ بیس برس کے لیے ایسا کر دیا جائے تو میں مطمئن ہو جاؤں گا) علاوہ بریں سرحدی صوبہ اور بلوچستان میں جہاں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ہے، پوری اصلاحات مسلمانوں کو دی جائیں جو اب تک برطانوی فوج، اور سول اقتدار اور نیز ہندوؤں کی قدرتی تنگ نظری کے باعث نہیں دی گئی ہیں۔ اور سندھ کو آسام کی طرح ایک علیحدہ صوبہ بنا دیا جائے اور ان صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت اسی طرح محفوظ ہو جائے

جس طرح ہندوؤں کی اکثریت دیگر صوبوں میں ہوگی۔ اگر نئے دستور کے ماتحت ان چند صوبوں میں مسلم اکثریت قائم نہ کر دی گئی، میں عرض کرتا ہوں دھمکی نہیں دیتا، مگر نہایت ادب سے اور دوستانہ طور پر متنبہ کرتا ہوں کہ ہندوستان میں خانہ جنگی ہو جائے گی۔ اس حقیقت کے سمجھنے میں غلطی نہ کیجیے۔ یہ چار یا پانچ صوبے ہیں جہاں مسلمانوں کو وہی قوت حاصل ہو جو ہندوؤں کو تمام دوسرے صوبوں میں حاصل ہوگی۔ اور ہندوؤں کا وہی تحفظ کیا جائے جو مسلمان اپنی اقلیت کے لیے مانگتے ہیں۔

پنجاب اور بنگال میں جہاں مسلم اکثریت صرف بقدر ۴ اور ۵ کے ہے، یہ بالکل ناممکن ہے سکھوں یا یورپین لوگوں کو اُن کی تعداد سے زیادہ کچھ حقوق دیے جا سکیں۔ اور ان کو اس کی ضرورت ہے جیسا کہ میں ابھی واضح کروں گا۔ "ویٹیج" دینے کا تمام منصوبہ اس لیے پیدا کیا گیا ہے کہ صرف دو صوبوں میں مسلمانوں کی قلیل اکثریت سے اُن کو محروم کر دیا جائے۔ ان دونوں صوبوں میں رائے دینے کا حق چاہے دونوں صوبوں کے لیے مساوی ہو یا نہ ہو۔ مگر مسلمانوں کی آبادی کے تناسب کے مطابق ہونا چاہیے۔ رائے دینے کے حق کا سوال کوئی مذہبی یا شرعی مسئلہ تو ہے نہیں جس میں انتہائی سختی برتی جائے (خود کونسل آف اسٹیٹ کے موجودہ حق رائے دہندگی کو دیکھ لیجیے) ہر حال میں مسلمانوں کی جگہیں۔ ۲۰ سال کے لیے اسی آبادی کی نسبت سے محفوظ کر دی جائیں۔ اس لیے کہ وہ ہندو ساہوکاروں کے مقروض ہیں اور نو دولت سکھوں کے بہت زیادہ زیر اثر ہیں۔ نہرو رپورٹ میں عام طور پر ہر بالغ کو حق رائے دہندگی دینے کی تجویز محض مسلمانوں کو بے وقوف بنانے کے لیے پیش کی گئی تھی۔ ایک سچے مسلمان سے زیادہ بالغوں کے اس حق کا حامی کوئی نہیں ہو سکتا۔ مگر خوش قسمتی سے بالغ مرد بھی ہوتے ہیں اور عورتیں بھی۔ لیکن آیندہ بیس برس تک کم از کم مسلمان عورتیں بالغ ہو کر بھی ووٹ دینے گھر سے باہر نہ جائیں گی۔ خواہ کتنے اچھے پردہ کے انتظامات کیوں نہ کیے جائیں۔ اور خواہ پردہ نشین افسران ہی ان کی پرچہ اندازی کی نگرانی کیوں نہ کریں۔ اس لیے ظاہر ہے کہ آریوں اور پنجاب کے ہندو اور سکھوں کے مقابلہ میں مسلمان عورتیں نقصان میں رہیں گی۔ لہذا بالغوں کا عام

حق رائے دہندگی اس وقت بالکل ناقابل توجہ ہے۔ پنجاب اور بنگال کے ان دو صوبوں میں مسلمانوں کے اس مطالبہ کے خلاف کہ کونسلوں میں ان کی تعداد ۵۲ اور ۵۵ فی صدی ہو۔ کوئی امر قابل توجہ نہیں ہو سکتا۔

سکھوں نے اپنی حکومت کے قلیل زمانہ میں پنجاب میں اس قدر زمین پر قبضہ کر لیا ہے۔ اور آج تک دیہات کے لوگوں پر اس کا اتنا زیادہ دباؤ ہے کہ ان کو ہرگز کسی مزید تحفظ کی ضرورت نہیں ہے بارہا انھوں نے خود لکھا ہے کہ اگر مسلمان " فرقہ بندی کو چھوڑ کر عام انتخاب کے نتائج پر رضامند رہیں گے۔ ان کے اس بیان کو اگر گمراہ کن جذبات سے پاک کر کے دیکھا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ان کو مسلمانوں کی طرح تحفظ کی ضرورت ہی ہے اور اس لیے ان کے حقوق سے زیادہ ان کو کچھ دینے کا سوال غیر ضروری اور محض ہماسبھا کی من گھڑت ہے۔

یہی بات بنگال کے اینگلو انڈین اور یورپین لوگوں کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ محض بنگال کی کونسل میں چند جگہیں زیادہ یا کم حاصل کر کے وہ تجارت پر اپنے اُس اثر کو قائم نہیں رکھ سکتے جو انھوں نے جان کمپنی کے زمانہ سے حاصل کر لیا ہے۔ ہم کو کسی اور طریقہ پر اُن کے تحفظ کا انتظام کرنا چاہیے اور میں یہ تجویز کرتا ہوں کہ گورنر صوبہ کے لیے جو مستقل ہدایات مرتب کی جائیں ان میں یہ لکھ دیا جائے کہ ہندوستان میں کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جس کا مقصد یورپین لوگوں سے انتقام لینا ہو، خواہ ہندوستانیوں کے محسوسات ان کے خلاف کچھ ہی ہوں۔ ۵ یا ۶ فی صدی کی زیادتی سے ان کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ بلکہ وہ بالکل بے اثر رہے گی۔ البتہ دونوں میں سے ایک میں مسلمانوں کی اکثریت باقی نہ رہے گی۔

صوبہ سرحد کے متعلق میں کچھ نہیں کہتا۔ اس لیے کہ سرحد کمیٹی اس سوال پر غور کر رہی ہے۔ مگر میری تجویز یہ ہے کہ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ ہندوؤں اور سکھوں کو اُن دونوں کی آبادی سے دُگنا بلکہ تگنا حق نیابت دے دیں تاکہ ہندو اور سکھ یہ محسوس کریں کہ وہ صوبہ اُن ہی کا اپنا صوبہ ہے جس طرح مسلمانوں کا ہے اور یہ کہ حکومت میں ان کو معقول حصہ ملتا ہے۔ یہی احساس مسلمانوں کے

اندر ڈاکٹر مونجے کے صوبہ میں پیدا کرانے کی ضرورت ہے جہاں مسلم آبادی صرف ۴ فی صدی ہے اور مدراس میں جہاں وہ صرف ۷ فی صدی ہیں - یا اڑیسہ میں جہاں علیحدہ صوبہ بننے کے بعد مسلمان تعداد میں بہت کم رہیں گے - یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مسلمانوں کے خلاف یا موافق تمام صوبوں میں یکساں جذبات ہیں اور جب کہ پنجاب میں جہاں اس کی قلیل اکثریت ہے مسلمانوں کے جذبات اس قدر تلخ ہیں تو ڈاکٹر مونجے کے صوبہ میں کیا حال ہوگا جہاں اسلامی آبادی بہت قلیل ہے اور جہاں ہندو حکومت مسلمانوں پر قائم ہوگی - خطرہ یہ ہے کہ انتقام کا خیال ہمارے نوجوانوں کے دلوں میں بہت زیادہ ہے جن کو ہندوستان کی غلط تاریخ سیاسی اغراض کے لیے پڑھائی گئی ہے -

البتہ ہندوستانی ریاستوں میں جہاں تاریخ نہیں پڑھائی جاتی ہے مگر جہاں والیان ریاست کی انسانیت باوجود اپنی کمزوریوں کے بہتر تاریخ بنانے میں مسلمانوں کے حقوق کا زیادہ تحفظ کیا جاتا ہے اور باوجود جمہوریت پسند ہونے کے میں اس حقیقت کو ظاہر کرنا ضروری سمجھتا ہوں -

برسبیل تذکرہ مجھے اس حقیقت کا ذکر کر دینا چاہیے کہ اقلیتوں میں مسلمانوں کی ہر دلعزیزی ۱۲½ سو برس کی ملک گیری کے بعد کیونکر زیادہ ہو سکتی ہے - کچھ لوگ مسلمانوں سے اس لیے ناراض ہیں کہ کسی زمانہ میں انھوں نے ایران کو فتح کر لیا تھا - کچھ اس سے ناخوش ہیں کہ انھوں نے برنطیم، شام اور مصر کو تسخیر کیا تھا، اور جنگ صلیبی میں فلسطین کو اپنے قبضہ سے نکلنے نہ دیا - بہر حال جس کسی نے بھی ہندوستان پر حکومت کی وہ خواہ مسلمان ہو یا انگریز اس کو اپنی پرانی رعایا کے اصلی یا فرضی شکایتوں کا سامنا کرنا ہی پڑے گا اور یہ امر تعجب انگیز ہے کہ مسلمان اب بھی اپنی رعایا کے محبوب ہیں - انگریز خود اپنے خلاف اس جذبۂ انتقام کا اندازہ کر سکتے ہیں - اور جدید دستور کے بنانے کے لیے انھیں کم از کم ایک عرصہ کے لیے اس جذبۂ انتقام کا لحاظ رکھنا چاہیے -

اب میں اقلیتوں کے تحفظ کے سوال سے بحث کروں گا۔ ۴ شرطوں میں اکثر شرطیں اقلیتوں کے تحفظ کے لیے ہیں۔ مثلاً یہ شرط کہ کونسلوں میں کوئی ایسا قانون جس کے خلاف ہندو یا مسلم اقلیت کے ۳/۴ نائبین اور جس کو یہ ۳/۴ اقلیت اپنے مفاد کے خلاف سمجھے پیش اور منظور نہ ہو سکے گا۔ یہ ایک تاریخی شرط ہے جو کانگریس نے اس وقت لگائی تھی جب ۱۸۸۷ء میں مسٹر بدرالدین طیب جی نے جو کانگریس میں شریک ہونے والے دوسرے نامور مسلمان تھے، سر سید احمد خاں کو شرکت کی دعوت دی تھی۔ ایک ایسی شرط جس کو ہندوستان کے اس پارلیمنٹ (کانگریس) نے جس کے پاس کوئی طاقت نہ تھی اور جو صرف بحث مباحثہ کر سکتی تھی خوشی سے منظور کیا تھا۔ اب بھی اس پارلیمنٹ کو منظور کرنا چاہیے۔ جب کہ اس کی طاقت تسلیم کی جاتی ہے۔ اور اس کو اختیارات دیے جانے والے ہیں۔ میں تو مصر ہوں کہ اس شرط کے الفاظ کانگریس ہی کے دستور العمل سے نقل کیے جائیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ شرط کسی مذہب کے تحفظ کے لیے نہیں ہے بلکہ قومی مفاد کے لیے پیش کی جاتی ہے۔ مذہب قانون سے بالاتر ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اجلاس کانفرنس سے چلا آیا تھا۔ جب وزیر اعظم نے فیڈرل کمیٹی کی رپورٹ کے متعلق دریافت کیا کہ آیا ہمیں یہ نکتہ نوٹ کر لینا چاہیے کہ کوئی قانون کسی مذہب یا کسی مذہب کے رسم و رواج کے متعلق نہ پیش کیا جائے گا جب تک گورنر منظوری نہ دے۔ اب بھی اس شرط کی وجہ سے کافی خرابی پیدا ہو چکی ہے۔ ساردا ایکٹ کے متعلق پاس نہ ہونے کے بعد بھی گورنر سے اجازت نہیں لی گئی بلکہ منظوری صرف ایک مسودہ قانون کے لیے دی گئی تھی جو ابتداءً پیش کیا گیا تھا۔ مجھے کوئی اعتراض نہیں۔ اگر ہندو یا کسی دوسرے "مائل بہ ترقی" مذہب کے لوگ اپنے مذہب کے متعلق قانون بنانے چاہیں۔ مگر میرا مذہب تو ایسا "مائل بہ ترقی" نہیں ہے۔ وہ تو خدا کے بنائے ہوئے قانون رکھتا ہے۔ میں نے یہ حقیقت اس بیان میں واضح کر دی تھی جو ۹ نومبر ۱۹۲۹ء کو علماء اور لیڈروں کے ایک وفد کے ساتھ میں نے ہز ایکسیلینسی وائسرائے کے سامنے پیش کیا تھا۔ اور جس کی ایک نقل میں اس تحریر کے ساتھ پیش کرتا ہوں۔ اس قدر اہم معاملات جیسا کہ یہ ہے، عجلت کے ساتھ طے نہ ہونے چاہییں اور جب پھر

موقع آئے گا تو میں یہ طے کرانے کی کوشش کروں گا کہ کم از کم مسلمانوں کا مذہب انسانوں کی قانون سازی سے بالاتر رکھا جائے چاہے قانون ساز جماعت برطانوی پارلیمنٹ ہو یا ہندوستانی بغیر اس کے کوئی مسلمان کسی دستور اساسی کے ساتھ وفاداری کا وعدہ نہیں کر سکتا۔

اب میں صرف ایک لفظ "ویٹیج" کے متعلق کہوں گا جو مسلمانوں کو حاصل ہے اور وہ ہر ایسے صوبے میں حاصل کرنا چاہتے ہیں جہاں ان کی اقلیت بہت کمزور ہے۔ کسی صوبہ میں اس "ویٹیج" سے ان کو اکثریت حاصل نہیں ہوتی۔ جیسا کہ شیکسپیئر نے یہودیوں کے متعلق کہا تھا کہ قوت برداشت اس فرقہ کا تمغہ امتیاز ہے۔ مگر "ویٹیج" ہر جگہ مسلمانوں کے وزن میں کسی قدر اضافہ کرتا ہے، اور اس اضافہ کی ضرورت کو مجھ سے زیادہ کوئی محسوس نہیں کر سکتا۔ جب کہ میں دیکھتا ہوں کہ بیماری کی وجہ سے میری غیر حاضری میں اقلیتوں کی کمیٹی اور دوسری جگہوں پر میری جماعت کی کوئی نمائندگی باقی نہیں رہی۔ "ویٹیج" سے صرف اتنا ہو گا کہ یہ ایسی قوم جس کی نمائندگی اس قدر کم ہو یہ احساس پیدا ہو جائے گا کہ حکومت میں ہمارا ابھی کچھ نہ کچھ حصہ ہے۔ اس کے سوا اور کچھ نتیجہ نہیں ہو گا۔ وہی "ویٹیج" جو مسلمان مانگتے ہیں وہ ہندوؤں کو بھی ہر ایسے صوبہ میں دینے کے لیے تیار ہیں جہاں اتنی ہی کم ہندو اقلیت ہو۔ لیکن بنگال یا پنجاب میں جہاں ہندو اقلیت درحقیقت بہت زیادہ منظم اور سیاسی حیثیت سے بہت زیادہ قوی ہے اور بہت دولت مند اور بہت تعلیم یافتہ ہے، وہاں "ویٹیج" کا مطالبہ بہت لغو ہے۔ یہی بات پنجاب میں سکھوں کے متعلق کہی جا سکتی ہے جو قطع نظر تمام دوسرے مباحث کے معاشرتی حیثیت سے ہندو ہیں۔ اور سیاسی حیثیت سے ہندو قوم کے ساتھ مل کر کام کرتے رہے ہیں۔ سندھ میں بھی ہندو اقلیت زیادہ منظم، زیادہ دولت مند اور مسلمانوں سے زیادہ تعلیم یافتہ ہے۔ باوجودیکہ مسلمان بڑے بڑے زمیندار ہیں پھر بھی ان کو "ویٹیج" دینا چاہتا ہوں۔ اتنا کہ بڑے سے بڑے حریص کی بھوک کو تشفی دے سکے۔

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ میں اس معنی میں فرقہ پرست ہوں جو معنی فرقہ پرستی کے یورپ میں لیے جاتے ہیں۔ باوجودیکہ بیس برس پہلے میں انتخاب جداگانہ کی تجویز کے مصنفوں میں سے ایک تھا۔ میں نے

محسوس کیا ہے کہ اب اس کا وقت گزر گیا اور یہ کہ اب ہندوستانی قوم پرستی کے مفاد کی خاطر ہم کو مشترک حلقہ ہائے انتخاب بر بناء قومیت قبول کر لینے چاہئیں لیکن انگلستان کی طرح ہم کو مشترکہ حلقۂ انتخاب جو بر بنائے رقبہ ہوں قبول کر لینا محض لغویت ہوگی۔ فرض کیجیے کہ نواب عبدالقیوم یا ڈاکٹر مونجے کے صوبہ میں جہاں اقلیتوں کی تعداد صرف ۴ اور ۷ فی صدی ہے ان کو اپنے صحیح نمائندوں کے انتخاب کرنے کا کوئی موقع نہیں مل سکتا۔ چاہے ان کے لیے یہ جگہ کونسل میں محفوظ ہوں۔ اگر ۹۶ فی صدی اور ۹۳ فی صدی اکثریت کے ہاتھ میں اقلیتوں کے نمائندوں کا انتخاب چھوڑ دیا گیا تو محض بے کار اور کمزور اشخاص جو صرف مذہبی مسائل سے مسلمان یا ہندو کہے جاتے ہیں، سیاسی نقطۂ نظر رکھنے والے ہندو مسلمان اکثریت کے ووٹ سے منتخب کیے جائیں گے۔ اس لیے میں نے بہت سے دوستوں سے مشورہ اور گفتگو کرنے کے بعد ایک دوسری تجویز پیدا کی ہے۔ یہ تجویز یقیناً اکثریت کی اس تجویز سے جو سائمن رپورٹ میں پیش کی گئی ہے زیادہ قابل توجہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ دونوں قوموں کی جگہیں محفوظ کر دی جائیں مگر کوئی امیدوار منتخب نہ سمجھا جائے جب تک کہ وہ :

۱۔ اپنی قوم کے کم از کم ۴۰ فی صدی ووٹ حاصل نہ کرلے۔ اور

۲۔ کم از کم دوسری قوم کے کل ڈالے ہوئے ووٹوں میں سے ۵ فی صدی حاصل نہ کرے۔

اگر اس کی قوم اس مقام پر دس فی صدی یا اس سے کم ہو۔ لیکن اگر وہ قوم اس سے زیادہ ہو، تو امیدواروں کے لیے ۱۰ فی صدی ووٹ دوسری قوم کے حاصل کرنا ضروری ہوں گے۔ اس طرح تین مقاصد حاصل ہوں گے۔ اوّل تو ہر امیدوار کو دونوں قوموں کے پاس اپنی ٹوپی ہاتھ میں لے کر جانا ہوگا۔ جیسا کہ منٹو مارلے المعارم کے وقت ہوتا تھا، مگر اب نہیں ہوتا گو یا اس طرح دونوں قوموں کی وہ بے عنوانیاں باقی نہ رہیں گی جو مانٹیگو چیمسفورڈ اسکیم کے باعث ہو گئیں جس نے ہندوستان کے سیاسیات اور معاشرتی زندگی کو بھی تباہ کر دیا۔ دوم یہ کہ کوئی شخص کسی قوم کا نائب منتخب نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس قوم کی ایک خاصی تعداد کی نیابت نہ کرتا ہو چاہے وہ اکثریت کا نمائندہ نہ ہو جس کا اب جداگانہ انتخاب میں ہوتا ہے۔

تیسرا مقصود بھی کچھ کم اہم نہیں ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص جو دوسری قوم سے کچھ نہ کچھ تعلقات نہ رکھتا ہو گا منتخب نہ ہو سکے گا چاہے وہ خود اپنی قوم کے سب ووٹ حاصل کرے۔ اس طرح پہلی دفعہ "فرقہ بندی" کا خاتمہ ہو جائے گا اور صحیح "قوم پرستی" پیدا ہو سکے گی۔ یہ تجویز یقیناً دوسرے طریقوں سے بہتر ہے۔ لیکن اگر کسی قوم کا کوئی امیدوار اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا تو پھر وہ شخص منتخب ہو گا جس کے حق میں اسی قوم کے ووٹ آئے ہوں جس کے لیے وہ جگہ محفوظ ہے۔ یہ گویا موجودہ انتخاب جداگانہ کا تصفیہ ہو گا۔ جو بد قسمتی سے ابھی تک ناگزیر ہے۔ میں جداگانہ انتخاب کا اس سے زیادہ حصہ جدید دستور اساسی میں جس کے بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے نہیں چاہتا۔ مگر بغیر ان شرائط کے مسلمان ہرگز مشترکہ انتخاب کو منظور نہ کریں گے۔ جس میں ایک بے کار آدمی یا ایسا آدمی جو خود غرضی کی وجہ سے کسی قوم کے ساتھ مل گیا ہو، اکثریت رکھنے والی قوم کے ۹۶ فی صدی ووٹ سے کامیاب ہو سکتا ہے چاہے خود اس کی تمام قوم اس کے خلاف ہو۔ اس سے زیادہ لغویت اور کوئی ہو سکتی ہے۔ میں اس تحریر کو ہز ایکسیلینسی وائسرائے اور وزیر ہند دونوں کے سامنے پیش کر چکا ہوں اور وہ اس تجویز کی معقولیت اور جدت سے بہت زیادہ متاثر ہوئے تھے۔ میں ہوں کہ مجھے اس امر کے ظاہر کرنے کا بھی حق ہے کہ سر تیج بہادر سپرو اور مسٹر سرینواس شاستری بھی اگر زیادہ نہیں تو اسی قدر ضرور متاثر ہوئے ہیں۔

ان الفاظ کے ساتھ اس بیان کو ختم کرتا ہوں جو وزیر اعظم اور سر جوفری کاربٹ کی مہربانی سے میں باوجود ڈاکٹروں کی مخالفت کے لکھ چکا ہوں۔ میرے ڈاکٹر میری اس نافرمانی سے بہت آزردہ ہوئے ہیں۔ لیکن اگر میں ایسا نہ کرتا تو شاید میں ان کی مزید نافرمانی کرتا اور خود کانفرنس میں جا کر کمیٹی کے سامنے اس معاملہ کو رکھتا۔ چاہے میں اس کام میں مر ہی جاتا۔ میں وزیر اعظم اور کمیٹی سے التجا کرتا ہوں کہ وہ اس طویل تحریر کو نظر انداز نہ فرمائیں اور کچھ نہ کچھ توجہ ضرور کریں۔ میں ان کو یقین دلاتا ہوں کہ میری تحریر [illegible]وں مسلمانوں کی رائے کا آئینہ ہے جن کی آواز گول میز کانفرنس میں نہ سنی جائے لیکن جن کے محسوسات کو ہندوستان کے حکام نظر انداز نہیں کر سکتے جیسا کہ خود سر جوفری کاربٹ جو تمام وقت میرے پاس رہے ہیں بخوبی جانتے ہیں۔

میں ہوں آپ کا اطاعت مند: محمد علی

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال انگیز مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ——— **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۳٫۰۰ روپے ● **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا بناضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ● **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ——— **مسئلہ اجتہاد**: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۴ روپے ● **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۸٫۵۰ روپے ● **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ● **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے۔ ● **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابنِ خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔ **مولانا محمد جعفر پھلواروی** ——— **الدین یسر**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے۔ ● **مقامِ سنت**: حدیث، اتباعِ سنت، مسائلِ حدیث، اطاعتِ رسولؐ، اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۵۰ روپے ● **ریاض السنۃ**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ● **گلستانِ حدیث**: یہ ان چالیس

احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے اقدار سے تعلق رکھتی ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے ● **پیغمبر انسانیتؐ**: زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا۔ قیمت ۱۰ روپے۔

● **اسلام اور موسیقی**: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔۔۔ قیمت ۳٫۷۵ روپے ● **ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز**: قیمت ۱۱٫۲۵ روپے ● **مسئلۂ تعدد ازدواج**: قیمت ۱۱٫۷۵ روپے ● **تحدید نسل**: قیمت ۵۰ پیسے ● **اجتہادی مسائل**: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۴٫۵۰ روپے ● **زیر دستوں کی آقائی**: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۳٫۵۰ روپے ● **الفخری**: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے۔ **بشیر احمد ڈار ایم۔اے** ——— **حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق**: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے۔ ● **تاریخ تصوف**: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔ **مولانا رئیس احمد جعفری** ———

● **اسلام اور رواداری**: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اول ۷٫۲۵ روپے، حصۂ دوم ۷٫۵۰ روپے۔ ● **سیاست شرعیہ**: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار، اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔ ● **اسلام میں عدل و احسان**: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶٫۵۰ روپے۔ **شاہد حسین رزاقی ایم۔اے** ———

● **تاریخ جمہوریت**: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ● **انڈونیشیا**: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے ● **سرسید اور اصلاح معاشرہ**: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

● **اسلام کی بنیادی حقیقتیں**: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے۔ قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ)** ——— **اسلام اور مذاہب عالم**: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴٫۵۰ روپے۔ ● **اسلام میں حیثیت نسواں**: قیمت ۲٫۵۰ روپے۔ ● **اسلام کا نظریۂ اخلاق**: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے۔ ● **اسلام کا نظریۂ تاریخ**: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔ ● **اسلام کا معاشی نظریہ**: قیمت ۱۱٫۲۵ روپے۔

● **دین فطرت:** دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ء۱ روپے۔
● **عقائد و اعمال:** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ ● **مقام انسانیت:**

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے۔ ● **بیدل:** قیمت ۵۰ء۱ روپے ● **اسلام اور حقوق انسانی:** ۵۰ء۱ روپے ● **اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:** قیمت ۲۵ء۱ روپے

محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) قرآن اور علم جدید: قیمت ۵۰ء۶ روپے ● **اسلام کا نظریۂ تعلیم:** قیمت ۵۰ء۱ روپے۔

دیگر تصانیف —— تہذیب و تمدن اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ء۷ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے۔ ● **مسلم ثقافت ہندوستان میں:** (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ● **مآثر لاہور** (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ● **مسلمانوں کے سیاسی افکار** (رشید احمد) قیمت ۷۵ء۵ روپے۔ ● **اقبال کا نظریۂ اخلاق** (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے۔ ● **مسئلۂ زمین اور اسلام** (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ء۴ روپے۔
● **سکھ مسلم تاریخ** (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ء۳ روپے۔ ● **گرنتھ صاحب اور اسلام** (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ء۶ روپے۔ ● **اسلام اور تعمیر شخصیت** (عبدالرشید) قیمت ۵۰ء۴ روپے۔ ● **اسلامی اصول صحت** (فضل کریم فارانی) قیمت ۵۰ء۳ روپے۔

تراجم —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷۵ء۷ روپے۔
● **ملفوظات رومیؒ** (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ قیمت ۲۵ء۷ روپے ● **حیات محمدؐ** (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۵۰ء۲۲ روپے۔ ● **فقہ عمرؓ** (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۷۵ء۴ روپے
● **تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ** (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شبلی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیر طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۴۷ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117 Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

مارچ سنہ ۱۹۶۵ء

جلد ۱۴ ——————— شمارہ ۳

ادارۂ تحریر

سالانہ: چھ روپے ——————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر — مطبوعہ — مقامِ اشاعت

پروفیسر ایم۔ ایم شریف — دین محمدی پریس لاہور — ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

تأثرات

تشکیلِ فقہ جدید

دنیا میں کے مذاہب میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس نے ایک دین دیا، اور دین میں بھی جہاں تک ممکن ہو سکا "جمہوری" اصولوں کو برقرار رکھا۔

اسلام وہ پہلا مذہب ہے جس میں مذہبی اجارہ داری یعنی Priesthood نہیں ہے۔

دوسرے مذاہب اپنے دینی اصولوں کو جامد رکھتے ہیں۔ ان میں کوئی لچک نہیں۔ لیکن اسلام نے اجتہاد کا دروازہ کھول کر جمود ختم کر دیا ہے، اور لچک پیدا کر دی ہے۔

اور سب سے بڑی بات یہ کہ اجماع کو ایک بنیاد و اساس کی حیثیت اسلام ہی میں حاصل ہے۔ اجماع کی نوعیت و کیفیت کے بارے میں، اور اس کے انعقاد کے شروط و قواعد کے بارے میں اکابر امت کے مابین کتنے ہی اختلافات ہوں، لیکن نفسِ اجماع سے اور اس کے جواز سے کوئی انکار نہیں کرتا۔ اجماع کا مطلب ہے، وہ لوگ جو دینی بصیرت اور فہم و فراست رکھتے ہیں اگر کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں تو وہ تسلیم کر لیا جائے گا۔ یہ "جمہوریت" دین کے معاملات میں دنیا کے کسی مذہب نے نہیں دی ہے۔ یہ جرأت صرف اسلام نے کی ہے اس لیے کہ وہ اندھی تقلید اور جامد پیروی کو ننگ قرار دیتا ہے۔ اس نے اپنی دعوت تمام تر تعقل اور تفکر پر رکھی ہے۔ وہ اپنی دعوت صرف اس لیے نہیں منوانا چاہتا کہ یہ وحی الٰہی ہے اسے بے چون و چرا تسلیم کرو۔ اور ہر کہ شک آرد کافر گردد" جس نے اسے ماننے سے انکار کیا وہ جہنم کا نوالہ بنا۔ وہ تواتر اور تسلسل کے ساتھ اصرار کرتا ہے کہ اس کی دعوت پر غور کیا جائے۔ اسے پرکھا جائے، اور جب دل مطمئن ہو جائے تب اسے قبول کیا جائے "لکم دینکم ولی دین" اور "لا اکراہ فی الدین" کا فلسفہ یہی ہے۔

اجتہاد کی اجازت دینے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا دروازہ قیامت تک بند نہیں ہو سکتا۔ ہمیشہ کھلا رہے گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نصوص محدود اور مقصور ہیں۔ مسائل حدِ شمار سے خارج نصوص میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن نت نئے مسائل ہر روز پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اور ان مسائل کا تصفیہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا جائے، اور اجتہاد سے کام لیا جائے۔

کوئی ذی فہم بھی اسے باور کرنے پر تیار نہیں ہو سکتا کہ ائمۂ مجتہدین کے بعد مسائل پیدا ہونا بند ہو گئے۔ وہ اب بھی پیدا ہوتے ہیں اور آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ پھر ان کا حل کیا ہے؟ انھیں کس طرح حل کیا جا سکتا ہے؟ وہ کون سی صورت ہے کہ دین کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے، اور پیش آمدہ مسائل میں امت کو "عسر" کے بجائے "یسر" (سہولت) حاصل ہو، جو ہمارے دین کی بنیاد ہے۔ جس کے بارے میں خود اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے "الدین یسرٌ" اگر واقعی ہمارا دین "یسر" ہے تو ہم اجتہاد سے دست کش نہیں ہو سکتے۔ ہمیں قیامت تک خدا کی دی ہوئی اس رعایت و سہولت سے مستفید ہونا چاہیے۔

البتہ جو بات پہلے کبھی نہیں ہوئی اب بھی نہیں ہونی چاہیے۔

یعنی اجتہاد اندھا دھند نہیں ہونا چاہیے۔ اسے اصولِ دین سے متصادم نہیں ہونا چاہیے اسے روحِ دین کا ترجمان ہونا چاہیے، اور ظاہر ہے کہ یہ اہم ذمہ داری صرف وہی شخص بجا لا سکتا ہے جو ایک طرف تو عربی زبان پر پورا عبور اور دسترس رکھتا ہو، دوسری طرف "ام الالسنہ" سے متعلقہ علوم و فنون پر ماہرانہ عبور رکھتا ہو، تاریخِ اسلام سے واقف ہو، تفسیر و حدیث اور مفاہیم قرآن پر پوری بصیرت کے ساتھ دستگاہ کامل رکھتا ہو۔ اسی کا اجتہاد اہلِ علم و دانش کے حلقے میں قابلِ غور ہو سکتا ہے۔ ورنہ ادھر ادھر سے کچھ "مستشرقانہ" معلومات حاصل کر کے خود ساختہ طور پر مجتہد بن جانا تو مفاسد کا پیش خیمہ ہو گا۔ چنانچہ ہم جب اجتہاد پر زور دیتے ہیں اور اس کی ضرورت کی طرف توجہ دلاتے ہیں تو ہمارا مقصد یہی ہوتا ہے کہ یہ کام ان

اصحاب کی مجلس دانش کرے جس کے افراد ہر اعتبار سے اس کے اہل اور سزاوار ہوں۔

زمانہ تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔

گزشتہ نصف صدی کے اندر جو حیرت انگیز ترقیاں سائنس نے کی ہیں وہ صرف ایک "عجوبہ" نہیں ہیں۔ انھوں نے زبردست اثر ہماری روزمرہ کی زندگی اور ہر روز کے معمولات پر ڈالا ہے۔ بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں، جن سے ہمیں عہدہ برآ ہونا ہے۔ اور اگر ہم عہدہ برآ نہیں ہو سکتے تو ہمیں دو باتوں میں ایک بات تسلیم کرنا پڑے گی۔

یا ہم احکام اسلامی کو اہمیت نہیں دیتے۔ احکام کچھ ہوں۔ عمل ہم وہی کریں گے جس میں ہمیں سہولت ہو۔

یا ہم آنکھیں بند کرلیں۔ اور اس کی پروا بالکل نہ کریں کہ دنیا کہاں تھی؟ اور کہاں جا رہی ہے۔ ہم ایک بند کمرے میں بیٹھ جائیں اور اس کی ذرا پروا نہ کریں کہ — پیادہ می روم و ہمرہاں سوار اند "

بالکل یہی صورت، اقتصادی اور معاشری مسائل و معاملات کی ہے۔ اقتصادیات نے بھی گزشتہ پون صدی میں غیر معمولی ترقی کر لی ہے۔ آج کی اقتصادیات کسی ایک شہر، یا ایک ملک کی اقتصادیات نہیں ہے ساری دنیا کی ہے۔ ہم اگر دنیا کے باشندے ہیں، اور مسلمان رہنے پر مصر ہیں تو اس اقتصادیات کو ہمیں اسلام کے سانچے میں ڈھالنا ہو گا۔ ورنہ اسلام سے بے قید ہو کر جس اقتصادیات کو ہم اپنائیں گے وہ ہمارے دعوائے اسلام پر خندہ زن ہو گی۔

غرض سائنس اور اقتصادیات کے پیدا کردہ مسائل کو فقہی مسائل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ تشکیل فقہ جدید کا فریضہ انجام دیا جائے۔

یہ کام کسی ایک فرد کا نہیں ہے۔ اس کے لیے ایک بورڈ بننا چاہیے جو صرف پاکستان کے علمائے اہل پر مشتمل نہ ہو بلکہ عالم اسلام کے علمائے اہل پر مشتمل ہو۔ سعودی عرب، مصر،

شام، عراق، ہندوستان اور دوسرے اسلامی ممالک کے چیدہ چیدہ علماء اس کام پر مامور ہوں۔ اور پوری یک سوئی کے ساتھ اسے انجام و اختتام تک پہنچا دیں۔ یہ حکومت کا اور پاکستانی قوم کا بہت بڑا کارنامہ ہو گا۔

دنیا کے اسلامی ممالک میں پاکستان کو یہ فخر اور سعادت حاصل ہے کہ اس کی تشکیل و تخلیق اور تاسیس تمام تر رہین منت ہے اسلام کی۔ یہ ملک اسلام کے نام پر بنا ہے لہذا اس باب خاص میں اولیت اور اقدام کا سہرا پاکستان ہی کے سر بندھنا چاہیے۔ بلاشبہ دوسرے اسلامی ممالک اس کار اہم کے سرانجام دینے میں پاکستان سے تعاون کریں گے۔ اور اس تعاون کا یقیناً حسب دل خواہ نتیجہ ظاہر ہو گا۔

محمد حنیف ندوی

علم الکلام کے چند مشہور اور متداول مدارس فکر

(۲)

اس میں شبہ نہیں کہ ان کی خدمات کا خاصا چرچا ہے اور بجا طور پر ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انھوں نے واصل بن عطاء ابوالہذیل العلات، نظام، ابی علی الاسوارنی، جبائی، ابوموسیٰ المردار، تمامہ بن شرس، ابوالحسن الخیاط، ابن فارس اور زمخشری ایسی عظیم شخصیتوں کو جنم دیا ہے جن کی نادرہ کاریوں نے علم الکلام کی زلف پریشاں کو سلجھانے کے علاوہ ادب، اصول، اور تفسیر کے دامن میں معانی ر لطائف کے نئے نئے موتی بکھیرے۔ لیکن یہ کہنا پڑے گا کہ دلائل کی قوت واستواری کے ہوتے ہوئے انھوں نے جو شمشیر وسناں کا سہارا لیا اور اپنے جلیل القدر حریفوں کو کوڑوں سے پٹوایا۔ اور قید وبند کی مشکلات جھیلنے پر مجبور کیا یہ حد درجہ قابل اعتراض بات تھی۔ جس کو تاریخ اسلامی کبھی معاف نہیں کر سکتی۔ تعبیر وتشریح کا کا اختلاف ایک قدرتی امر ہے جس کو بہر حال برداشت کرنا چاہیے تھا اور بالخصوص اس طبقے کو جو عقل وخرد کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے تو چاہیے تھا کہ اپنے مخالفین کے مقابلہ میں زیادہ عالی ظرفی اور روشن ضمیری کا ثبوت دیتا چہ جائیکہ حکومت وسطوت کے بل پر فکر وکلام کی اونچی مسندوں سے اتر کر شحنہ ومحاسب کے نچلے درجہ پر آرہے۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے۔ توحید۔ عدل۔ وعدو وعید۔ المنزلۃ بین المنزلتین امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ قدم کو تو اس کا وصف ذاتی مانا جائے اور باقی تمام صفات

کی تاویل کی جائے اور کہا جائے کہ یہ ذات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ مثلاً علم، حیات اور قدرت لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ذات سے الگ اور آزادانہ کچھ معانی ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ صفات یا معانی اس کی ذات ہی کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔

رویت باری کا انکار بھی ان کے ہاں توحید کا تقاضا ہے۔ اس طرح توحید کے تصور میں یہ امر بھی داخل ہے کہ تشبیہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ اللہ تعالٰے کی ذات جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثر کی ہر ہر نوعیت سے بالا اور منزہ ہے۔

عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالٰے چونکہ حکیم ہے اس لیے اس سے اصلح و خوب کے سوا کسی بری چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی حکمت و لطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصالح عباد کا خیال رکھے۔

وعد و وعید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالٰے نے جن نیکیوں پر صلہ و اجر عطا کرنے کی خوشخبری سنائی ہے اس کو وہ پورا کرے گا۔ اسی طرح جن گناہوں پر اس نے عذاب کی دھمکی دی ہے اس کا ایفا بھی ضروری ہے اور کسی شخص کو بغیر توبہ کے عفو سے نوازا نہیں جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں صلہ و مکافات کا اصول اس پر مبنی نہیں ہے کہ عقل اس کی مقتضی ہے بلکہ اس کا تعلق سراسر اعمال سے ہے۔

المنزلۃ بین المنزلتین۔ سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جاسکتا ہے اس لیے کہ عدم توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنم ہے۔ اور نہ اسے کافر ہی کہا جاسکتا ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے لامحالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ اس بنا پر اس کی حیثیت گویا بین بین کی سی ہے۔ نہ پورا مومن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ یہ پانچویں خوبی ہے، جو ایک معتزلی میں ہونا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر مسلمان از روئے دین مکلف ہے کہ اللہ کے پیغام کو دوسروں تک پہنچائے۔ اور مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔

معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے، اس میں شدید اختلاف ہے۔ محاضرات و تاریخ کی کتابوں میں جس قصہ کو اس سلسلہ میں شہرت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ واصل بن عطاء الغزّال، یا بتغیر روایت عمرو بن عبید نے جب حسن بصری کی مجلس درس سے مرتکب کبیرہ کے معاملہ میں اعتزال و علیحدگی اختیار کی تو اس مناسبت سے انھیں معتزلہ (علیحدگی اختیار کرنے والے) گروہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔
ایک رائے یہ ہے کہ خود حسن بصریؒ نے انھیں اس بدعقیدگی کی بنا پر اپنے حلقہ سے الگ کردیا تھا۔

یہ روایت اگرچہ مشہور و متداول ہے مگر صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ اس میں بقول احمد امین کے حد درجہ کا اضطراب پایا جاتا ہے۔ بعض اعتزال کو واصل کی طرف منسوب کرتے ہیں، بعض عمرو بن عبید کی طرف۔ اور بعض کے نزدیک اس افسانہ کا ہیرو قتادہ ہے۔
فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ آیا یہ چھوٹا سا اختلاف رائے اتنے بڑے گروہ کی تخلیق کا باعث ہوسکتا ہے؟

مسعودی نے مروج الذہب میں اس سے مختلف توجیہہ بیان کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مرتکب کبیرہ کے بارہ میں اختلاف کی یہ نوعیت تو مشہور تھی ہی کہ خوارج بر بنائے انتہا پسندی انھیں کافر ٹھہراتے تھے۔ اور مرجیہ اس کے باوجود مومن۔ انھوں نے ان دونوں سے اس باب میں چونکہ علیحدہ روش اختیار کی اس لیے انھیں معتزلہ کہا گیا۔[۱]

۱۔ فجر الاسلام، احمد امین، ص ۲۸۹

ابوالحسین الطرائفی نے اپنی کتاب 'رد اہل الہواء والبدع' میں تصویر کا ایسا رخ پیش کیا ہے جو ان دونوں مدرسہ ہائے فکر سے مختلف ہے۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اختلاف کی نوعیت دراصل سیاسی تھی۔ معتزلہ دراصل وہ لوگ تھے جن کے دلوں میں اہل بیت کی محبت جاگزیں تھی اور چاہتے تھے کہ حضرت حسن منصب امامت پر فائز رہیں۔ لیکن جب حضرت حسن نے مصالح امت کے پیش نظر حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور حق خلافت سے دست بردار ہو گئے تو یہ امر ان کو سخت ناگوار گزرا۔ اس پر یہ کہہ کر یہ دونوں گروہوں سے علیحدہ ہو گئے کہ ہم سیاسیات سے دامن کشاں ہوتے ہیں۔ اب ہماری خدمات اور سعی و تگ و دو کا دائرہ صرف علم و عبادت ہی تک محدود رہے گا"۔[۱]

مستشرقین نے معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں کیا کیا گل افشانیاں فرمائی ہیں۔ ان کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ اِشتیزر (   ) کی رائے میں معتزلہ کا لفظ ٹھیک ان معنوں کو ادا کرتا ہے جو جرمن لفظ 'Secte' میں پنہاں ہے۔ یعنی ایک متعین فرقہ یا مخصوص گروہ جس نے اول اول قدر کا انکار کیا۔ اور قدریہ کے نام سے متصف ہوا۔ بموجب ان کے دائرہ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلق قرآن، اور وعد و وعید ایسے دوسرے عقلی و متکلمانہ مسائل داخل ہوئے اور بحث و نزاع کا موضوع بنے تو قدریہ کا اطلاق نامناسب اور ناکافی سمجھ کر چھوڑ دیا گیا، اور اس کے بجائے ان کے لیے معتزلہ کا لفظ مشہور ہوا"۔[۲]

معتزلہ قدریہ ہی کی ارتقائی شکل ہے! اس کو وان کریمر اور بعض دوسرے علمائے مغرب نے بھی تسلیم کیا ہے"۔[۳]

۱۹۱۰ء میں گولڈ صیہر نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اعتزال کے اولیں ہیرو واصل

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷

۲۔ اشتیزر کی کتاب (   ) 'واسلا فعمر' مطبوعہ لیپتیک ۱۸۶۵ء ص ۹ بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۷۶،

۳۔ تاریخ حضارۃ الشرق فی ایام الخلفاء ۱۸۰۰ء ج ۲، ص ۹

بن عطاء اور اس کے ساتھی عمرو بن عبید ہی ہیں۔ تاہم معتزلہ انھیں اس بنیاد پر کہا گیا کہ ان کے جذبات و رجحانات پر چونکہ تصوف و زہد کا رنگ زیادہ غالب تھا اس لیے یہ سیاسی ہنگاموں اور مناقشوں سے الگ تھلگ ہونے پر مجبور ہو گئے۔ اور یہی وہ علیحدگی اور انزوا ہے جس نے ان کے فکری و کلامی کارناموں پر اعتزال کی چھاپ لگا دی۔[۱]

گولڈسیہر کی یہ رائے کہ تصوف اعتزال کا بنیادی عنصر ہے دو وجہ سے ناقابل قبول ہے۔ واصل سے کہیں زیادہ ان کے استاد حسن بصری زہد و اتقار میں مشہور تھے۔ یوں بھی دوسری صدی کے اواخر تک صوفیاء کا ایک مستقل بالذات گروہ پیدا ہو چکا تھا اور زہد و عبادت کے جملہ امتیازات کو اپنے لیے مخصوص کر چکا تھا۔ دوسرے زہد و اتقار ان کا بنیادی وصف بھی نہ تھا۔ کیونکہ ان میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے تھے جو اسلام کی آڑ میں الحاد و زندقہ کی اشاعت میں کوشاں تھے۔

ان میں کون توجیہہ زیادہ معقول ہے؟ اس بارے میں کوئی حتمی رائے پیش نہیں کی جا سکتی لیکن جہاں تک قرائن اور تاریخی شواہد کا تعلق ہے ہم نلینو (Nallino) سے بڑی حد تک متفق ہیں۔ بلاشبہ اس سیاق میں مسعودی کی رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے۔ کہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ سیاسی نوعیت کی حامل ہے۔ ان کو اس نام کے ساتھ اس لیے موسوم کیا گیا یا خود انھوں نے اس بنا پر معتزلہ ہونے پر فخر و ناز کیا کہ انھوں نے اہل سنت کی انتہا پسندی کے مقابلہ میں میانہ روی کی روش اختیار کی، اور اپنے کو خوارج و مرجیہ سے الگ و علیحدہ رکھا۔

اول اول جس مسئلہ نے نزاع کی شکل اختیار کی وہ یہ بحث تھی کہ مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ خوارج کا موقف یہ تھا کہ جو شخص کبائر سے دامن کشاں نہیں رہ سکا، وہ کھلا کافر ہے۔ اور مرجیہ اس کے جواب میں یہ کہتے تھے کہ یہ انتہا پسندی ہے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی دولت سے بہرہ مند ہے تو کوئی کبیرہ گناہ اس کی نجات اخروی میں حائل ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں

۱۔ محاضرات فی الاسلام، طبع ہیڈ برج ۱۹۱۰ء ص ۱۰۱

موقف غلو اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انھوں نے ان کے مقابلہ منزلت بین المنزلتین کا صلح کل اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ ارتکاب کبائر سے انسان نہ تو دائرۂ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ پورا پورا مسلمان ہی ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صحیح پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک اسلامی قانون اور فقہ کی تکلیفات اور ذمہ داریوں کا تعلق ہے وہ مجبور ہے کہ ان کا احترام کرے، اور معاشرہ کو بھی چاہیے کہ عام برتاؤ میں ان کو مسلمان ہی سمجھے۔ ہاں عنداللہ کبائر کی سزا البتہ بہت کڑی ہے۔

اس نزاع کا سیاسی پس منظر جانے بنا مسعودی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا حامل تھا۔ اور یہ کہ اس میں معتزلہ نے اہل سنت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

قصہ یہ ہے کہ مشاجرات صحابہ کے سلسلہ میں مسلمانوں میں دو مستقل بالذات گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ایک گروہ وہ تھا جو حضرت علی، طلحہ، زبیر اور ام المومنین عائشہؓ تک کو معاذاللہ اس وجہ سے کافر ٹھہراتا تھا کہ ان میں کا ہر ایک ارتکاب کبیرہ سے ملوث ہوا۔ طلحہ، زبیر اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انھوں نے حضرت علی کی مخالفت کی اور علی بایں مطلب کہ اس نے تحکیم ایسے غیر قرآنی فیصلہ کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام سے مشہور ہوا۔

دوسری جماعت اس کے مقابلہ میں مرجیہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے باوجود ان سب کو مسلمان ہی سمجھتے تھے۔

معتزلہ کی ذہنی اور سیاسی مجبوری یہ تھی کہ اگر وہ خوارج کی کھلم کھلا تائید کرتے ہیں تو باہمی جدال و قتال کا نہ بند ہونے والا سلسلہ از سرِ نو شروع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مرجیہ کی رائے کو بغیر کسی ترمیم و اصلاح کے مان لیتے ہیں تو فاسق و فاجر سلاطین کے خلاف احتجاج کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے ان دو انتہا پسندانہ رایوں کے مقابلہ میں 'منزلۃ بین المنزلتین' کی درمیانی صورت اختیار کی۔

معتزلہ کے انداز فکر میں کیا بنیادی خامیاں ہیں اور ان کا عقلی مزاج ، دینی مزاج سے کن معنوں میں مختلف ہے اس کی تفصیلی بحث تو آیندہ آئے گی یہاں ان کی خدمات کے سلسلہ میں نہایت اختصار کے ساتھ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ اسلام کا پُر زور دفاع کیا ہے اور فکر و دانش کے دھاروں کو علم الکلام کی قیاس آفریں وادیوں کی طرف موڑا ہے ، نہ صرف ثنویت کی مکمل تردید کی ہے اور عیسائیت کے قلعوں کو پاش پاش کیا ہے ۔ اور ادب و تفسیر میں غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں ۔ بلکہ نہایت جرأت کے ساتھ عجم کی ان سازشوں کی پردہ دری بھی کی ہے کہ جن کو چند شکست خوردہ ذہنوں نے اس بنا پر روا رکھا تھا کہ اس طرح یہ فاتح اسلام سے اپنی مغلوبیت کا انتقام لے سکیں گے ۔ بشار بن برد کے زندیقانہ افکار کی نشاندہی کرنے والے آخر یہی معتزلہ کے بانی و اصل ہی تو تھے ۔"[1]

اسی طرح ایک ترکی قائد " افشین " کی مشہور سازش کے انکشاف اور بیخ کنی کا سہرا بھی ابن ابی دواد اور اس کے ساتھیوں کے سر ہے"[2] ۔ ہمارے نزدیک افشین کا یہ واقعہ صرف ایک فرد کے الحاد کا واقعہ نہیں بلکہ عجم کی اسلام کے خلاف " سازش " کا ایک نمونہ ہے جس کی معتزلہ نے پردہ دری کی ۔ اور اسلامی تاریخ پر یہ ان کا بہت بڑا احسان ہے ۔

اشاعرہ

یہ گروہ امام اہل السنت ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہے ۔ جو تیسری صدی ہجری کے نصف میں پیدا ہوا ، اور تھوڑے ہی عرصے میں شہرت و پذیرائی کے انتہائی فرازوں تک پہنچ گیا ۔ جوینی باقلانی اور بیضاوی ایسی عظیم شخصیتیں اس سلسلہ الذہب کی مختلف کڑیاں ہیں ۔

اشعری ابو علی معتزلہ کے امام جبائی کے شاگرد رشید تھے بلکہ ان کے سوتیلے بیٹے بھی تھے اس لیے ان کو ان کے آغوش تربیت میں چالیس برس تک رہنے کا موقع ملا ۔ اس عرصہ میں انھوں نے فکر و

---

۱ ۔ الجاحظ ، البیان والتبیین ، ج ۱ ، ص ۱۰

۲ ۔ طبری ج ۱۰ ، ص ۳۶۵

تعقل اور بحث و نظر کے ان تمام دقائق پر عبور حاصل کیا کہ جنھیں دفاع اسلام اور تبلیغ اسلام کی غرض سے معتزلہ عموماً پیش کرتے تھے۔ علم الکلام میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ ابن عساکر کی اس تصریح سے لگائیے کہ خود جبائی مناظرات میں انھیں اپنا نائب اور قائمقام قرار دیتے تھے۔

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلی رہنے کے باوجود یہ اعتزال سے سکون و طمانیت حاصل نہ کر سکے۔ اور آخر غور و فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس مدرسۂ خیال سے الگ ہو گئے کہ

لوگو! تم میں سے جو شخص مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے، جو نہیں جانتا اسے معلوم ہونا چاہیے کہ میں 'فلاں بن فلاں' ہوں۔ اس سے پہلے میں قرآن کو مخلوق جانتا تھا۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ ان آنکھوں سے رویت باری ممکن نہیں۔ اعمال کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ برائیوں کا انتساب اللہ کی طرف جائز نہیں۔ ایسے اعمال کا میں خود خالق ہوں۔ آج ان تمام عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور اس حلقۂ اعتزال سے مکمل علیحدگی کا اعلان کرتا ہوں۔ مجھے ان تمام مسائل میں معتزلہ سے بحث و مناظرے کرنے ہیں، اور ان کے فکر و عقیدہ کی کمزوریوں کو کھول کھول کر بیان کرنا ہے۔ لوگو! میں اس عرصہ تک تم سے غائب رہا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے انداز استدلال پر اچھی طرح غور و فکر کیا۔ اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی منہاج فکر کا تعلق ہے، نفی و اثبات کے دلائل برابر سرابر ہیں اور میں اس لائق نہیں ہوں کہ ان میں سے کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہٰذا میں نے اس معاملہ میں اللہ تعالےٰ سے ہدایت چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا۔ میں نے یہ سب باتیں اپنی ان کتابوں میں درج کر دی ہیں۔ میں آج اعتزال کے لباس کہنہ کو اپنی عبا کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔ اور اس کے بعد انھوں نے سچ مچ اپنی عبا اتار دی اور مسلک اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی۔[1]

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۶۶

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ سنجیوں سے اس درجہ بیزار ہو گئے اور کیوں فکر و دانش کی اس فضا سے دست کش ہونے پر مجبور ہوئے کہ جس میں انھوں نے زندگی کے چالیس سال گزارے تھے۔ مورخین نے اس کے مختلف جواب دیے ہیں۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے کئی بار خواب میں حضورؐ کو دیکھا کہ معتزلہ کی حلقہ بگوشی سے دست بردار ہونے کی تلقین فرما رہے ہیں۔ اور کہہ رہے ہیں کہ تمھیں فلسفہ و کلام کی کج بحثیوں کو چھوڑ کر سنت کے جادۂ مستقیم پر چلنا چاہیے۔

کچھ لوگوں کی رائے میں مسلک اعتزال سے علیحدگی اس مشہور مناظرہ کے بعد عمل میں آئی جس میں انھوں نے اپنے شیخ ابو علی الجبائی سے یہ پوچھا تھا کہ

کہ ایسے تین بھائیوں کے بارہ میں آپ کی کیا رائے ہے جن میں ایک کو تو اللہ تعالےٰ بالغ ہونے سے پہلے ہی اٹھا لیا اور باقی دو کو زندہ رکھا، جن میں ایک ایمان کی نعمت سے سرفراز ہوا اور دوسرا حالت کفر میں مرا۔

سوال یہ ہے کہ اس صغرسن بچے کا کیا انجام ہو گا جس نے نہ ایمان کی حلاوت محسوس کی اور نہ کفر کی بدمزگی سے دوچار ہوا۔ جبائی نے جواب میں کہا:

اس کو ایسے مقام یا برزخ میں رکھا جائے گا کہ جہاں نہ سعادت کا گذر ہو اور نہ عذاب کی شدتیں محسوس ہوں۔

اس پر اشعری نے اعتراض کیا کہ آخر وہ اس رعایت کا بھی کیونکر مستحق ہو سکتا ہے جب کہ اس کے اس کے نامۂ اعمال میں نہ خیر کا کوئی پہلو درج ہے، اور نہ شر کا۔

جبائی نے کہا کہ اللہ تعالےٰ نے اُسے صغرسنی ہی میں اس لیے مار ڈالا کہ مبادا بڑا ہو کر کفر کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ اللہ کی اس عنایت کی وجہ سے اُسے یہ مقام نصیب ہو گا۔ اس پر اشعری کا چبھتا ہوا اعتراض یہ تھا کہ

ایسی رعایت و لطف کا مستحق اللہ نے اس شخص کو کیوں نہ ٹھہرایا جو حالت کفر میں مرا۔ وہ بھی

اگر بچپنے میں مرجاتا تو عذاب سے دوچار نہ ہوتا۔

ظاہر ہے اعتراض کی یہ نوعیت ایسی تیکھی اور دوٹوک ہے کہ جبائی سے کوئی بھی جواب بن نہ آیا۔ بحث وتحیص کے اس موڑ پر اشعری کے دل میں عقلیت کے بارہ میں شکوک پیدا ہوئے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تنہا فکر واستدلال کی راہوں سے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔[1]

جس شخص نے بھی اشعری کے مدرسۂ فکر کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ یہی رائے رکھنے پر مجبور ہوگا کہ فکر ونظر کی یہ عظیم شاخ کسی فوری تاثر کا نتیجہ نہیں ہوسکتی۔ یہ سوچا سمجھا مسلک ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ سلف کی سادگی بھی رہے اور متکلمین کی گہرائی بھی۔ دین کی اصلی حرارت کا بھی پتہ چلے، اور فلسفہ کی موشگافیاں بھی نظر آئیں۔ اس میں ایک طرف اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ اہل السنت کے عقائد کو عقل و دانش کی ترازو میں تول کر پیش کیا جائے، اور دوسری طرف اس رعایت کو بھی بدرجۂ غایت ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کہیں استنباط واستدلال کا دامن نصوص سے علیحدہ نہ ہونے پائے۔

معتزلہ سے پہلے دین کی عقلی توجیہہ وتعبیر کا سلسلہ باقاعدہ شروع ہوچکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ امام مالک، امام احمد بن حنبل، اور داود اصفہانی کے دور تک عقائد کو بغیر کسی عقلی رنگ آمیزی، اور حجت آفرینی کے جوں کا توں مانا جاتا تھا۔ مگر ارتقاء عقلی کے بڑھتے ہوئے تقاضے بھلا کب ماننے والے تھے۔ جب بات عبداللہ بن سعید الکلابی، ابوالعباس القلانسی اور الحرث بن اسد المحاسبی تک پہنچی تو عقائد نے علم الکلام کے سانچوں میں ڈھلنا شروع کر دیا تھا۔ اس بنا پر اگر اشعری نے سلف کے عقائد کو عقلی کسوٹیوں پر جانچنے کی ضرورت محسوس کی اور معتزلہ کی خشک عقلیت ان کی حرارت ایمان کو زیادہ دیر تک متاثر نہ کرسکی تو اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے۔

معلوم ہوتا ہے اصل شئے جو عقلیات سے انحراف کا باعث ہوئی اور جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسۂ خیال کے دروازے کھول دیے، وہ خود نظر واستدلال کی یہ خامی تھی کہ اس سے

۱۔ نظرات فی فلسفۃ العرب۔ جبور عبدالنور ص ۱۹۵، الملل شہرستانی، ص ۶۵

کسی طرح بھی کسی قطعیت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں " تکافوادلہ" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی بھی زیر بحث دعویٰ چاہے قیاس واستدلال کے نگارخانے میں کسی بھی ڈھنگ سے سجایا جائے، اثبات وتردید کے پہلو برابر رہیں گے۔ یعنی جس زور کے ساتھ ایک دلیل اثبات باری پر روشنی ڈالے گی، اُسی زور اور قوت کے ساتھ انکار خدا کے مسئلہ میں دوسری دلیل پیش پیش ہوگی۔ کیونکہ جب کسی مسئلہ کا دارومدار ہی خیال آرائی پر ٹھہرا۔ تو ظاہر ہے کہ کلام وصفات کا کوئی مسئلہ استواری ومحکمی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ یہ تھی نظر واستدلال اور عقل ودانش کی وہ عظیم کوتاہی جس نے اشعری کو چونکا سا دیا، اور جس نے انھیں بالآخر مجبور کیا کہ اثبات عقائد کے لیے وہ کتاب وسنت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلہ میں اور عقل وخرد کی اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش وفکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں[۱]۔

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیز صفات

۲۔ امکان رویت باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ " کسب " کا اعلان

تمیز صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کا علم، ارادہ، خلق اور حکمت وغیرہ تمام صفات اپنا الگ تشخص رکھتی ہیں۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذات گرامی کے ساتھ جو صفات وابستہ ہیں، وہ ذات ہی کے مختلف روپ نہیں بلکہ ان میں کی ہر ایک صفت ایک علیحدہ انفرادیت لیے ہوئے ہے۔ اور اس کی وابستگی مستقل وجود کی متقاضی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ 'حی' ہے تو حیات کی یہ نوعیت اس کے " علم " سے مختلف ایک حقیقت ہے۔ جب اس کو حکیم کہیں گے تو یہ وجود علم سے علیحدہ ایک شئ ہوگی۔ اسی طرح حیات، علم، اور حکمت کا اثبات خلق، ارادہ، اور

۱۔ اشعری کے نزدیک فکر وتعمق کی کیا اہمیت تھی اس کے لیے دیکھیے ان کا اپنا رسالہ

سمع و بصر کے اثبات سے جداگانہ نوعیت کا حامل ہو گا۔"[۱]

رویت باری کے بارہ میں اشعری کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ ممکن ہے اور اللہ تعالےٰ اگرچہ کسی مکان میں متحیز اور محدود نہیں ہیں، تاہم مسلمان اپنی اخروی زندگی میں اس شرف سے قطعی مفتخر ہوں گے۔ اور اللہ تعالےٰ کا یہ وعدہ بہر حال پورا ہو کر رہے گا:[۲]

وجوہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ — اور کچھ چہرے اس روز وفور مسرت سے شاداب ہوں گے انھیں ان کے رب کی زیارت سے نوازا جائے گا۔

نظریۂ کسب و استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اسی وقت استطاعت و کسب کی صلاحیتیں مقارن ہو کر اس کو اس لائق ٹھہراتی ہیں کہ وہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے کر گزرے۔ اس سے مقصود دراصل معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ "خلق" اللہ تعالےٰ کی صفت ہے، اور انسان کو کسب و استطاعت سے زیادہ اور کسی چیز سے بہرہ مند نہیں کیا گیا۔"[۳]

صفات کی یہ تمام بحثیں تفصیل کے ساتھ آگے آئیں گی۔ یہاں اجمال کے ساتھ صرف یہ بتانا ہے کہ ان مشہور و متداول کلامی فرقوں میں کیا کیا موضوع بحث و نزاع کا ہدف رہے اور کن کن مسائل نے صدیوں تک مسلمانوں میں جدل و مناظرہ کی معرکہ آرائیوں کو قائم رکھا۔

مرجیۂ

ارجاء کے معنی توقف کرنے اور کسی متنازعہ فیہ مسئلہ کے بارے میں فیصلے کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔ اس گروہ نے اگرچہ بنوامیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی تاہم اس کا آغاز

۱۔ دیکھیے کتاب اللمع مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء ص ۱۰ تا ۱۲

۲۔ ایضاً، ص ۳۲ تا ۳۴

۳۔ ایضاً، ص ۶۹ تا ۹۴

صحابہ کے زمانہ ہی میں ہو گیا تھا۔

غوغائیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کرکے امیر المومنین حضرت عثمانؓ کی شہادت کے خون سے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف وتشتت کی آندھیاں چلنے لگیں۔ پھر جب امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدود اختلاف اور وسیع ہوئے، اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہوگیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسر باطل ہے۔

صحابہ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کردیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاص، ابوبکرۃ، عبداللہ بن عمر اور عمران بن الحصین کا نام سر فہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہرحال مسلمان ہی سمجھیں گے۔

یہ موقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اس مسئلہ نے قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش و اضطراب کا سبب بن رہی تھی، کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصری اور تابعین کے ایک بڑے حصہ نے ایسے بدعمل لوگوں کو منافق ٹھیرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گناہگار ضرور ہیں مگر مخلد فی النار نہیں۔ اللہ تعالےٰ چاہے تو انھیں بالکل ہی معاف کردے، اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ دے۔

جمہور کے اسی مسلک نے آگے چل کر ارجاء کی خاص شکل اختیار کرلی۔ جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولت ایمان حاصل ہو تو معصیت وگناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالت کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں۔ ارجاء کے اس عقیدہ نے آخر آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا چھوا۔ اب اسلامی معاشرہ میں ایسے اباحی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان، یا اقرار بالجنان کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجات اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے۔ اور ہر ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرط ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم

والے ابھرے۔ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں!

مسلک و عقیدہ کی اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرہ میں کس درجہ اختلاط رونما ہو چکا تھا۔ اور وہ جرأت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھی اور جسے تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو خیر و اصلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا، خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو چکی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان و عمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ بدکردار اور فاسق و فاجر مسلمانوں کو کیونکر گوارا کیا جائے۔ اور ان کے بارہ میں فقد کلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔

ماتریدیہ

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماترید سمرقند کے ایک محلہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے، اس کی تعیین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔ وفات البتہ ۳۳۲ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔

جس دور میں انھوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں وا کیں، عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ وہ پر آشوب زمانہ تھا، اور ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث و جدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں۔ حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چن لیا جاتا۔ اور پھر فریقین کھل کر بساط جدل و مکالمہ پر ادلہ کے موتی بکھیرتے۔ اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن و حدیث کے شواہد پیش کرتے۔

فقہ و اصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی۔ اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل السنت کے جلیل القدر ائمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہی تھی۔ ماتریدی مدرسۂ فکر کو انھیں اثرات کا منطقی ردعمل

سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعتزال وعقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل السنت کے لیے ایک علیحدہ مدرسۂ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کور و بتی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتًہ ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسۂ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے ان کو تو فقہاء عراق و شام نے خوب نکھارا، اور تفریع و توسیع کے ذریعہ اچھی طرح مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنے اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسۂ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا، جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے ممیزات حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں، اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں۔ اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رائے رکھتے ہیں، تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔ یوں سمجھیے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلے رہ گئے تھے ان کو دور کرنے کی انھوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔

۲۔ معرفت الٰہی کے بارہ میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے، مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب شرع کی بنا پر ابھرتا ہے۔

۳۔ افعال کا حسن و قبح عقلی و ذاتی ہے یا شرعی۔ اس میں اچھا خاصہ اختلاف رونما ہے معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے، اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تولا اور

معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن و قبح شرعی ہے یعنی شریعت جس کو حسن قرار دے وہی حسن ہے اور جس کو شر و قبح سمجھے وہی شر و قبح ہے۔ اس لیے کہ عقل و خرد کی براقیاں حسن و قبح کے درمیان خط امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔

ماتریدیہ کا موقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعمال انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں:

۱۔ وہ جن کا حسن و خیر ہونا واضح ہے۔ ان کو آسانی کے ساتھ عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ وہ جن کا قبیح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جا سکتا ہے۔

۳۔ وہ امور جن کا حسن و قبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ ان کے بارے میں فیصلہ کرنا صرف نصوص شرعی ہی کو زیب دیتا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ماتریدیہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسن و قبیح ہونا صرف اس بنا پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے، بلکہ اس کی تائید میں عقل و خرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آتے ہیں۔ کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔

۴۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماتریدیہ میں ایک نقطۂ اختلاف اللہ تعالیٰ کے "افعال" ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ معلل بہ حکمت ہیں یا نہیں۔ یعنی اللہ کے سنن و افعال کی توجیہ، مقاصد و اغراض کی روشنی میں کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلہ میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی، اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے تہی نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس سے

بجز اصلح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔

ماتریدیہ، معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالٰے کے افعال معلل بہ حکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبث و مصارفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ و اختیار سے متصادم ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے از راہ لطف افعال تکوینی یا شرعیات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے مگر یہ اس پر لازم نہیں ہے ۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

۵۔ صفات کے بارہ میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہیے، اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود و تشخص ہی نہ ہو۔ اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ انھیں استقلال و انفرادیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعدد قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن پڑتی ہے۔

محمد معروف

مسئلہ جبر و قدر اور قرآن

> مسئلہ جبر و قدر ہمیشہ سے نہ صرف اختلافی اور مابہ النزاع مسئلہ رہا ہے، بلکہ اس سلسلے میں فکری اختلاف نے متعدد مکاتب فکر پیدا کیے۔ اس موضوع پر دوسرے اہل علم کو بھی اظہار خیال کی دعوت دی جاتی ہے۔

قرآن مجید میں مسئلہ جبر و قدر پر کئی آیات ملتی ہیں۔ جن میں بعض صریحاً جبریہ ہیں اور بعض صریحاً قدریہ

سورۃ الدھر میں ۲۹ - ۳۰ ویں آیات

فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيلًا ۝ وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝

پس جو کوئی چاہے اپنے پروردگار کی راہ پکڑے۔ لیکن تم نہیں چاہتے مگر اللہ چاہتا ہے۔ بتحقیق اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔

سورۃ ابراہیم میں چوتھی آیت

فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ ؕ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝

پس اللہ جس کو چاہے گمراہ کرتا ہے۔ اور جس کو چاہے راہ دکھاتا ہے۔ اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

اور سورۃ ہود میں ۳۴ ویں آیت

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُّغْوِيَكُمْ ؕ

اگر اللہ تمھیں گمراہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اگر میں تمھیں نصیحت کرنے کا ارادہ بھی کروں تو میری نصیحت تمھیں کوئی

فائدہ نہ دے گی۔

یہ تمام جبریہ مفہوم کی آیات ہیں۔ جن میں انسان کو خدا کے ارادے کے آگے بے بس و مجبور بتایا گیا ہے۔

ان کے برعکس سورۃ الدھر کی دوسری اور تیسری آیات

فَجَعَلْنٰهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا ۝ اِنَّا هَدَيْنٰهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا ۝

پس ہم نے اس کو سننے والا اور دیکھنے والا کیا۔ تحقیق ہم نے اس کو راہ دکھلائی۔ یا وہ شکر کرنے والا ہوتا ہے یا کفر کرنے والا۔

سورۃ الکہف ۲۹ ویں آیت

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ

اور کہہ تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے پس جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے۔

اور سورۃ حٰم السجدہ ۴۶ ویں آیت

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا ط وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ ۝

جو کوئی اچھا کام کرے اپنی جان کے واسطے اور جو کوئی برا کام کرے اس کے اوپر ہے۔ اور تیرا پروردگار بندوں کے واسطے ظلم کرنے والا نہیں ہے۔

ان تمام آیات میں انسان کو اپنے اعمال پر حاوی اور ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے۔ گویا قرآن مجید میں اس مسئلہ پر دو متضاد نظریات پائے جاتے ہیں۔ اسی قسم کے تضادات کی بنا پر غیر مسلم اور خصوصاً عیسائی ناقدین نے قرآن مجید کو کتاب آسمانی ماننے سے انکار کیا ہے۔ چنانچہ دنیائے اسلام میں جب سے آزاد فکر یعنی علم کلام وجود میں آیا ہے۔ مسلم مفکرین ان تضادات کو دور کرنے کی فکر میں ہیں۔ ویسے بھی عقل انسانی تضاد کی دشمن ہے۔ اور جہاں کہیں اسے فکر میں تضاد ملے اسے دور کرنے میں کوشاں ہو جاتی ہے۔ لہذا ان تضادات کو دور کرنے کی کئی کامیاب و ناکام کوششیں کی جا چکی ہیں۔ اس مضمون میں چونکہ میرا تعلق صرف مسئلہ جبر و قدر سے

تضاد سے ہے۔ لہذا میں چند ان قابل ذکر کوششوں کا ذکر کرتا ہوں جو اس تضاد کو دور کرنے کے لیے کی جا چکی ہیں۔

ہر تضاد کو دور کرنے کے لیے عام طور پر تین طریقے عمل میں لائے جاتے ہیں :

۱۔ تضاد کی ایک ضد کو تسلیم کر کے دوسری ضد کو یا تو نظر انداز کر دیا جائے یا اس کو غیر حقیقی قرار دے دیا جائے۔

۲۔ ضدین کے مابین مصالحت کرا دی جائے۔

۳۔ ضدین کو تسلیم کیا جائے۔ لیکن ان کے باہمی تضاد سے انکار کر دیا جائے۔

یہی تین طریقے قرآن مجید میں مسئلہ جبر و قدر سے متعلق آیات کے تضاد کو دور کرنے کے لیے استعمال میں لائے گئے ہیں۔

۱۔ بعض مفکرین نے تمام ان آیات قرآنی کو صحیح تسلیم کیا جو قدر کی حامل تھیں۔ اور جبریہ آیات کو یا سرے ہی سے نظر انداز کر دیا، یا پھر ان کے مفہوم کو توڑ موڑ کر قدریہ بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً معتزلہ نے سورۃ ابراہیم کی آیت : فیضل اللہ من یشاء و یھدی من یشاء کا ترجمہ یوں کیا کہ " اللہ جو کوئی چاہے اس کو گمراہ کرتا ہے۔ اور جو کوئی چاہے اس کو راہ دکھاتا ہے۔" یہ لوگ قدریہ کہلائے۔ اس کے برعکس بعض لوگوں نے صرف جبریہ آیات کو تسلیم کیا۔ اور قدر آیات کو نظر انداز کر دیا۔ یہ لوگ جبریہ کہلائے۔

۲۔ دوسری قسم کے لوگ وہ ہیں جنھوں نے دونوں قسم کی آیات کو قبول کیا۔ اور ان میں تضاد کو بھی تسلیم کیا۔ لیکن زبان کے ہیر پھیر سے تضاد کو رفع کرنے کی کوشش کی۔ پس ابو ہذیل العلاف کہتا ہے " جہاں تک اس دنیا کا تعلق ہے۔ انسان کو اپنے اعمال پر پوری قدرت حاصل ہے لیکن حیات بعد الممات میں ہر شئے مجبور ہوگی۔" النظام کے الفاظ میں " انسان ایک خاص حد تک قادر ہے۔ اس کے بعد مجبور۔ وہ ایک پتھر آسمان کی طرف پھینک سکتا ہے۔ لیکن ایک خاص اونچائی تک جانے کے بعد پتھر زمین کی طرف گرنا شروع ہو جائے گا۔ یہ قدرت کے اختتام اور مجبوری کی

ابتدا کی حد ہے۔"

۳- تیسرے وہ لوگ ہیں جنھوں نے قرآنی آیات کو جوں کا توں مانا۔ لیکن ان میں کسی قسم کا تضاد ماننے سے انکار کر دیا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ خدا کی حکمت میں تضاد ہو ہی نہیں سکتا اور یہ جو تضاد ہمیں نظر آتا ہے۔ یہ دراصل ہماری محدود عقل کا وہم وگمان ہے۔ حقیقت نہیں ہے۔ یہ عام مسلمانوں کا نظریہ ہے۔ جو قرآن مجید کی کسی بھی آیت کے متعلق میں میخ نکالنے کے روادار نہیں۔

لیکن ان تمام کوششوں سے جو اب تک کی جا چکی ہیں کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے یہ طے کیے بغیر ہی کہ آیا ان آیات میں کوئی تضاد موجود بھی ہے یا نہیں۔ اس تضاد کو فرض کر لیا۔ اور اسے رفع کرنے کے درپے ہو گئے۔ حالانکہ اس سے قبل کہ وہ ان ناکام کوششوں میں اپنا وقت ضائع کرتے انھیں یہ معلوم کر لینا چاہیے تھا کہ آیا قرآن مجید کی جبریہ اور قدریہ مفہوم کی آیات میں تضاد ہے بھی یا نہیں؟ دوسرے الفاظ میں کیا جبر اور قدر متضاد ہیں؟

مندرجہ بالا سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہمیں ہر دو الفاظ جبر اور قدر کا صحیح مفہوم متعین کر لینا چاہیے۔ پہلے لفظ جبر کو لیجیے۔ یہ ایک مبہم لفظ ہے جس سے مراد یا تو مشروطیت (Determination) ہے یا مجبوری (Compulsion)۔ اول الذکر معنی میں ہر فعل و واقعہ مجبور ہے۔ کیونکہ جب بھی کوئی واقعہ یا فعل رونما ہوتا ہے تو بعض ضروری شرائط کی موجودگی میں رونما ہوتا ہے۔ ان ضروری شرائط کو عام طور پر چار قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

ا۔ عمومی شرائط (Nomic Conditions) مثلاً قوانین قدرت اور قوانین نفسیات۔

ب۔ وارداتی شرائط (Occurrent Conditions) جو تمام ان واقعات و واردات پر جو عامل کے اندر اور باہر رونما ہو رہے ہوتے ہیں، مشتمل ہیں۔

ج۔ رجحاناتی شرائط (Dispositional Conditions) جو عامل کے رجحانات اور دوسرے عوامل کے رجحانات پر مشتمل ہیں، اور

د۔ پس منظری شرائط (Background Conditions) جن میں پس منظر کے تمام واقعات شامل ہیں۔

مندرجہ بالا چاروں قسم کی شرائط کسی فعل یا واقعہ کے لیے ضروری اور کافی ہیں۔ یعنی ان کی موجودگی میں کوئی فعل یا واقعہ رونما ہوتا ہے اور ان میں سے کسی بھی ایک کی عدم موجودگی میں وہ فعل یا واقعہ رونما نہیں ہوتا۔ ان تمام شرائط کا پورا ہونا ان افعال و واقعات کے لیے بھی جو عام طور پر آزاد گردانے جاتے ہیں اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ ان کے لیے جو مجبور ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ شرائط آزاد و مجبور ہر دو قسم کے افعال و واقعات کے لیے یکساں اہم ہیں۔ پس مشروطیت کے معنے میں جبر قدر کا متضاد نہیں۔ بعض اوقات قدر سے مراد غیر مشروطیت لی جاتی ہے۔ لیکن عربی زبان میں لفظ قدر کے معنی اندازہ لگانے یا مقرر کرنے کے ہیں۔ اور اندازہ لگانے یا مقرر کرنے کا دار و مدار ضروری شرائط پر ہے۔ لہذا قدر سے مراد غیر مشروطیت نہیں بلکہ مشروطیت سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ اس پر اس کا دار و مدار ہے۔

ہماری روزمرہ گفتگو میں جبر مؤخر الذکر معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور انہی معنی میں یہ عام طور پر لفظ قدر کی ضد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ جب ہم کسی شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ فلاں شخص مجبور ہے یا اس نے مجبوری کے تحت فلاں کام کیا ہے تو ہم اسے عام طور پر اپنے افعال و حرکات کے لیے ذمہ دار نہیں ٹھہراتے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص جنگل بیابان میں ڈاکوؤں کے نرغے میں آجاتا ہے جہاں سے وہ نہ تو بھاگ سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو مدد کے لیے پکار سکتا ہے۔ تو ہم اس شخص کو اور اس کی حرکات و سکنات کو مجبور قرار دیتے ہیں۔ بلکہ ہمیں اس کی بے بسی پر رحم آتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص جان کے ڈر سے کسی اہم دستاویز پر دستخط کرتا ہے تو اس کا یہ فعل عام طور پر آزاد نہیں مانا جاتا۔ اور ہم اس شخص کو

مجبور سمجھتے ہیں۔ یہ تمام بیرونی مجبوری کی مثالیں تھیں۔ لیکن مجبوری محض بیرونی ہی نہیں بلکہ اندرونی بھی ہوتی ہے۔ ایک شخص جو Washing Mania کا شکار ہے وہ مجبور ہے کہ ہر وقت ہاتھ دھوتا رہے۔ اسی طرح جو شخص Kleptomania کا مریض ہے وہ مجبوراً چوری کرتا ہے۔ اور وہ اپنے افعال میں یقیناً آزاد نہیں بلکہ مجبور ہے۔ اس کے برعکس جب ہم کوئی فعل بغیر کسی قسم کی اندرونی یا بیرونی مجبوری کے کرتے ہیں۔ ہم اس میں آزاد ہیں اور اس کے ذمہ دار ہیں۔ مثلاً ہمارا صبح سویرے اٹھنا۔ منہ ہاتھ دھونا۔ ناشتہ کرنا۔ اور کالج آنا عام حالات میں آزاد افعال ہیں۔ کیونکہ یہ کسی اندرونی یا بیرونی مجبوری کے تحت سرانجام نہیں دیے جاتے۔ پس مجبوری کے معنی میں لفظ جبر قدر کا متضاد ہے۔

اب تک ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جبر مجبوری کے معنی میں قدر کی ضد ہے۔ مشروطیت کے معنی میں اس کی ضد نہیں۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں جبریہ آیات میں جبر کا مفہوم کیا ہے۔ یعنی قرآن مجید میں ہر فعل اور واقعہ کو مشروط قرار دیا گیا ہے یا مجبور؟ اگر ہم جبریہ مفہوم کی آیات کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا، ان میں عموماً خدا کے ارادے کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ ہر فعل اور واقعہ کا جو دنیا میں رونما ہوتا ہے، دارومدار خدا کے اس ارادے پر ہے۔ مثلاً سورۃ ہود میں ۳۴ ویں آیت ہی کو لیجیے۔ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إن كان الله يريد ان يغويكم (اگر اللہ تمہیں گمراہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ تو میں تمہیں نصیحت کرنے کا ارادہ بھی کروں تو میری نصیحت تمہیں کوئی فائدہ نہ دے گی)۔ اس آیت میں لفظ يُرِيدُ آتا ہے۔ جس کے معنی ہیں "ارادہ کرتا ہے" اور اشارہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کی طرف ہے۔ دوسری ایسی آیات میں بھی یا تو ارادہ کا لفظ آتا ہے یا پھر لفظ يَشَاءُ مستعمل ہے جس کے معنی ہیں "چاہنا" یا "ارادہ کرنا"۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ 'ارادہ' سے کیا مراد ہے؟

جب ہم کسی فعل کا ارادہ کرتے ہیں۔ تو ہم وہ تمام ضروری شرائط پوری کرتے ہیں جن

کی موجودگی میں مطلوبہ فعل خود بخود رونما ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ایک سائنسدان اپنی تجربہ گاہ میں پانی بنانے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ تمام ضروری شرائط پوری کرتا ہے جن کی موجودگی میں پانی خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ آکسیجن اور ہائیڈروجن کو اپنی تجربہ گاہ میں ایک خاص مقدار میں مخصوص حالات میں اکٹھا کرتا ہے۔ اسی طرح اگر میں میز پر سے قلم اٹھانے کا ارادہ کرتا ہوں تو مجھے اپنے بازدؤں۔ ہاتھوں اور انگلیوں کو خاص قسم کی حرکات دینی پڑیں گی۔ یہ حرکات میرے ارادہ کی اہم شرائط ہیں۔ اگر میں ان اعضاء کو حرکت نہیں دوں گا تو میں قلم نہیں اٹھا سکوں گا۔ یہ یہ شرائط محض تکمیل ارادہ کے لیے ضروری نہیں۔ بلکہ ہمارے ارادے کا اہم جزو ہیں۔ اور ان کے بغیر ارادہ ارادہ نہیں ہوگا بلکہ محض ایک خواہش ہوگی۔ مثلاً اگر میں میز پر سے قلم اٹھانے کی خواہش کروں لیکن مطلوبہ حرکات نہ کروں تو یہ محض خواہش ہی ہوگی۔ ارادہ نہیں ہوگا۔ مشہور جرمن فلسفی کانٹ (Kant) کے الفاظ میں ارادہ کسی فعل یا واقعہ کو پیدا کرنے کے مقصد کے لیے تمام ضروری ذرائع کو استعمال کرنے کا نام ہے۔ پس کسی فعل یا واقعہ کو وجود میں لانے کے لیے تمام ضروری شرائط یا ذرائع ارادہ کا ایک اہم جزو ہیں۔ ارادہ کم از کم دو اجزا پر مشتمل ہے۔ خواہش اور ضروری شرائط یا ذرائع۔

بعینہٖ جب خدا کسی واقعہ یا فعل کا ارادہ کرتا ہے تو تمام وہ شرائط پیدا کر دیتا ہے جن کی موجودگی میں وہ فعل یا واقعہ خود بخود رونما ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب وہ کسی علاقے میں بارش برسانے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ پہلے پانی سے بھاپ، پھر بھاپ سے بادل بناتا ہے۔ اور پھر بادلوں سے مینہ برساتا ہے۔ یا جب وہ کسی جگہ پر زلزلہ لانے کا ارادہ کرتا ہے تو زمین کی سطح کے نیچے، اور اوپر وہ تمام حالات پیدا کر دیتا ہے جن کی موجودگی میں زلزلہ آ جاتا ہے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارے اور خدا کے ارادے میں کوئی فرق نہیں۔ ہمیں تکمیل ارادہ کے لیے دوسروں کے ارادوں اور گرد و پیش کے حالات کا محتاج ہونا پڑتا ہے، جو ہمارے ارادے کا جزو نہیں۔ بلکہ بعض اوقات ہمارے ارادے کی راہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمیں اپنی منزلِ مقصود

تک پہنچنے کے لیے پہلے راہ کی ان رکاوٹوں کو دور کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں اپنے ارادے کی تکمیل کے لیے کوشش درکار ہوتی ہے جو ہمارے ارادے کا ایک اہم جزو ہے۔ مثال کے طور پر جب ہم ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کے لیے بس میں سوار ہوتے ہیں تو ہم بس ڈرائیور کے ارادے اور بس کی حرکات کے محتاج ہوتے ہیں۔ جو یقیناً ہمارے ارادے کا جزو نہیں ہیں۔ اور اگر بس ڈرائیور بس چلانے سے یا بس کسی خرابی کے باعث چلنے سے انکار کر دے تو ہمارے ارادے کی تکمیل نہ ہوگی۔ یہ محض خواہش ہی ہوگی۔ ارادہ نہیں ہوگا۔ پس وہ تمام شرائط جو ہمارے تکمیل ارادہ کے لیے ضروری ہیں، ہمارے ارادے کا جزو نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بیشتر ہمارے ارادے سے باہر ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی ارادے کو محدود و محتاج (Finite) کہا جاتا ہے۔ اور انسان کو بھی محدود و محتاج ہی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس خدا قادر مطلق ہے، لہٰذا اس کا ارادہ بھی مطلق و لا محدود (Infinite) ہے۔ اسے تکمیل ارادہ کے لیے نہ تو کسی ایسی شے کا محتاج ہونا پڑتا ہے جو اس کے ارادہ سے باہر ہو اور نہ ہی کسی قسم کی کوشش درکار ہوتی ہے۔ چونکہ وہ ہر شئے پر حاوی ہے اس لیے ہر ضروری شرط جو اس کے تکمیل ارادہ کے لیے درکار ہے اس کے ارادے کا ایک حصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خدا ارادہ کرتا ہے اور وہ پورا ہو جاتا ہے۔ پس قرآن مجید میں آتا ہے: انما قولنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہٗ کن فیکون ٥ (جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو بس اسے کہہ دیتے ہیں کہ 'ہو جا' اور وہ ہو جاتی ہے)۔

پس ارادے کے اس تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ارادے کا تعلق مشروطیت سے ہے مجبوری سے نہیں۔ بالفاظ دیگر جب خدا کسی فعل یا واقعہ کا ارادہ کرتا ہے تو اسے مشروط کرتا ہے مجبور نہیں کرتا۔ اور چونکہ قرآن مجید میں جبریہ مفہوم آیات میں عموماً ہر فعل اور واقعہ کا انحصار خدا کے ارادے پر بتایا گیا ہے لہٰذا ان آیات میں جبر کا مفہوم مشروطیت ہے مجبوری نہیں۔ اور جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ جبر مشروطیت کے معنی میں قدر کا متضاد نہیں۔ لہٰذا قرآن مجید کی جبریہ اور قدریہ آیات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔

محمد جعفر پھلواروی

شیعہ سُنی فرقوں کی متفق علیہ روایات

(۸)
بحری سفر کے وقت کی دُعا

(حسین بن علی) مرفوعاً: امان امتی من الغرق اذا رکبوا البحر ان یقولوا: بسم اللہ مجریہا و مرسٰہا ان ربی لغفور رحیم۔ وما قدروا اللہ حق قدرہ الخ

موصلی ( )

میری امت جب بحری سفر میں جائے تو ڈوبنے سے محفوظ رہنے کے لیے یہ کہے: بسم اللہ مجریہا الخ یعنی اللہ ہی کے نام سے ہے اس کشتی کا چلنا اور کھڑے ہونا۔

(ابوجعفر) اذا عزمرا اللہ لک علی البحر فقل الذی قال اللہ عزوجل بسم اللہ مجریہا و مرسٰہا ان ربی لغفور رحیم

. . . .

فقیہ $\frac{1}{۲۹۲}$

جب تمھیں اللہ سمندری سفر میں لے جانے لگے تو وہی کہو جو اللہ تعالےٰ نے کہا ہے یعنی بسم اللہ مجریہا الخ یعنی اس کشتی کا چلنا اور رکنا اللہ کے نام کے ساتھ ہے۔ اور بے شک میرا رب غفور رحیم ہے۔

امام سب کے حق میں دعا کرے

(ثوبان) مرفوعاً: لایؤم رجل قوما فیخص نفسہ بالدعاء دونہم فان فعل فقد خانہم۔ ابوداؤد (طہارۃ)

(ابوعبداللہ) من صلی بقوم فاختص نفسہ بالدعاء دونہم فقد خانہم

فقیہ $\frac{1}{۲۶۵}$، تہذیب $\frac{1}{۱۳۳}$

ترمذی (صلوٰۃ) ابن ماجہ (اقامۃ)

کوئی شخص کسی جماعت کی امامت اس طرح نہ کرے کہ لوگوں کو چھوڑ کر صرف اپنی ذات کو دعا کے لیے مخصوص کرلے۔ اگر ایسا کرے گا تو خائن ہوگا۔

جو شخص ایک جماعت کو نماز پڑھائے، اور لوگوں کو چھوڑ کر صرف اپنی ذات کو دعا کے لیے مخصوص کرے تو وہ خائن ہے۔

سونے اور جاگنے کے وقت کی دعا

(حذیفۃ) ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم کان اذا اوی الی فراشہ قال باسمك اللھم احییٰ واموت واذا اصبح قال الحمد للہ الذی احیانا بعد ما اماتنا والیہ النشور۔

بخاری (دعوات) ترمذی (دعوات) ابوداؤد (ادب)

مسلم (ذکر) ابن ماجہ (دعا)

جب حضورؐ اپنے بستر پر جاتے تو یوں فرماتے: (ترجمہ) اے اللہ میں تیرے ہی نام سے زندہ ہوں اور مروں گا — اور جب صبح ہوتی تو یوں فرماتے: (ترجمہ) تمام حمد اسی اللہ کے لیے ہے جس نے ہمیں موت دینے کے بعد زندہ کیا۔ اور (مرکر) لوٹنا بھی اسی کی طرف ہے۔

(   ) کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ اذا اوی الی فراشہ قال باسمك اللھم احییٰ وباسمك اموت۔ فاذا استیقظ قال الحمد للہ الذی احیانی بعد ما اماتنی والیہ النشور۔

" ، ۱/۳۰۴ ، کافی ۲/۵۲۹

جب آنحضرتؐ اپنے بستر پر جاتے تو یوں فرماتے: (ترجمہ) اے اللہ میں تیرے ہی نام سے زندہ ہوں اور تیرے نام پر مروں گا۔ اور جب جاگتے تو یوں فرماتے: ساری حمد اس خدا کے لیے ہے جس نے مجھے موت دینے کے بعد زندگی دی اور (مرکر) لوٹنا بھی اسی کی طرف ہوگا۔

وتر کی دعائے قنوت

(حسن بن علی بن ابی طالب) علمنی رسول اللہ

(   ) کان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ

صلے اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر اللھم اھدنی فیمن ھدیت و عافنی فیمن عافیت وتولنی فیمن تولیت وبارک لی فیما اعطیت وقنی شر ماقضیت فانک تقضی ولا یقضی علیک وانہ لایذل من والیت [ولا یعز من عادیت] تبارکت ربنا وتعالیت سبحانک رب البیت۔

ترمذی (صلوٰۃ) ابوداؤد (صلوٰۃ) ابن ماجہ (اقامہ) نسائی (صلوٰۃ)

آنحضورؐ نے مجھے وہ کلمے سکھائے ہیں جو میں وتر میں پڑھتا ہوں : (ترجمہ) اے اللہ مجھے ہدایت دے کر ہدایت یافتوں میں بنا۔ عافیت دے کر عافیت یابوں میں بنا۔ اور تونے جن کو دوست بنایا ہے ان کی طرح مجھے بھی بنا۔ اور تونے مجھے جو کچھ دیا ہے اس میں برکت دے اور اپنے فیصلوں کے شر سے مجھے بچا اس لیے کہ تو دوسروں کا فیصلہ کر دیتا ہے لیکن تیرا فیصلہ کوئی نہیں کرسکتا۔ جس کا تو دوست ہو اسے کوئی ذلیل نہیں کرسکتا [اور جس کا تو دشمن ہو اسے کوئی عزت نہیں دے سکتا] تو بابرکت ہے بلند ہے پاک ہے اے

یقول فی قنوت الوتر : اللھم اھدنی فیمن ھدیت وعافنی فیمن عافیت وتولنی فیمن تولیت وبارک لی فیما اعطیت وقنی شر ما قضیت فانک تقضی ولا یقضی علیک سبحانک رب البیت استغفرک واتوب الیک واومن بک واتوکل علیک لاحول ولا قوۃ الا بک یا رحیم

" $\frac{1}{308}$

آنحضورؐ وتر کے قنوت میں یوں فرماتے تھے (ترجمہ) اے اللہ! مجھے ہدایت دے کر ہدایت یافتوں میں بنا اور عافیت دے کر عافیت یابوں میں بنا اور جس کو تونے اپنا دوست بنایا ہے ان کی طرح مجھے بھی بنا اور تونے مجھے جو کچھ دیا ہے اس میں برکت عطا فرما اور اپنے فیصلوں کے شر سے مجھے بچا کیونکہ تو دوسروں کا فیصلہ کرتا ہے اور کوئی تیرا فیصلہ نہیں کرسکتا۔ تو پاک ہے اے رب البیت۔ میں تیری مغفرت طلب کرتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں۔ تجھ پر ایمان لاتا ہوں اور تجھ پر بھروسہ کرتا ہوں۔ اے رحیم برائی سے گریز اور نیکی پر قدرت تیری ہی توفیق سے

رب البیت۔

وابستہ ہے۔

عیدین میں کھانے کا وقت

(بریدۃ) کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایخرج یوم الفطر حتی یطعم ولا یطعم یوم الاضحی حتی یصلی۔

ترمذی (صلوٰۃ)، ابن ماجہ (صیام)

آنحضرتؐ عید الفطر کے دن کچھ کھائے بغیر نہیں نکلتے تھے اور عید اضحیٰ کے روز نماز ادا کیے بغیر کچھ نہ کھاتے تھے۔

(ابوعبد اللہ) کان علی علیہ السلام یأکل یوم الفطر قبل ان یغدو الی المصلیٰ ولا یأکل یوم الاضحی حتی یذبح۔

" ۱/۳۲۱

حضرت علی عید فطر کے دن عید گاہ روانہ ہونے سے پہلے کھا لیتے تھے اور عید اضحیٰ کے روز جب تک قربانی نہ کر لیتے کچھ نہ کھاتے تھے۔

عیدین میں اذان واقامت نہیں

(جابر بن سمرۃ) صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم العیدین غیر مرۃ ولا مرتین بغیر اذان والااقامۃ۔

مسلم (صلوٰۃ)، ابوداؤد (صلوٰۃ)، ترمذی (صلوٰۃ)

میں نے حضورؐ کے ساتھ بارہا عیدین پڑھی ہے بغیر اذان واقامت کے۔

(ابوعبد اللہ) .... لیس فیھما (ای العیدین) اذان ولااقامۃ ....

" ۱/۳۲۲ تہذیب ۱/۳۳۵

عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔

نماز عیدین کا سترہ

(ابن عمر) ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخرج العنزۃ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ یرکزھا فیصلی الیھا۔

نسائی (صلوٰۃ)

(ابوجعفر) کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ عنزۃ فی اسفلھا عکاز یتوکأ علیھا ویخرجھا فی العیدین یصلی الیھا۔

" ۱/۳۲۳

آنحضرتؐ عیدِ فطر اور عید اضحیٰ کے دن برچھی دار عصا نکالتے تھے جس کو گاڑ دیتے، اور اس طرف رخ کرکے نماز ادا فرماتے۔

آنحضورؐ کے پاس ایک عصا تھا جس کے نیچے برچھی لگی تھی۔ حضورؐ اس پر ٹیک بھی لگاتے اور عیدین کے موقعے پر اس کی طرف رخ کرکے نماز ادا فرماتے۔

اگر جمعے کو عید ہو

(ابوھریرہ) مرفوعاً: اجتمع فی یومکم ھذا عیدان، فمن شاء اجزأہ من الجمعۃ وانا مجمّعون۔

ابوداؤد (صلوٰۃ) ابن ماجہ (اقامہ)

آج دو عیدیں (عید اور جمعہ) یکجا ہوگئی ہیں۔ جو چاہے اس کے لیے یہ عید ہی کافی ہے جمعے کی ضرورت نہیں۔ مگر ہم تو دونوں ہی ادا کریں گے۔

(ابوعبداللہ) اجتمعا [الفطر والاضحیٰ یوم الجمعۃ] فی زمان علی علیہ السلام فقال: من شاء ان یاتی الجمعۃ فلیأت ومن قعد فلا یضرہ (ولیصل الظہر)

〃 ۱/۳۲۳

حضرت علی کے زمانے میں دونوں عیدیں (عید اور جمعہ) یکجا ہوگئیں تو آپ نے کہا کہ جو جمعے میں آنا چاہے وہ آئے اور اگر وہ گھر بیٹھا رہے تو بھی کوئی حرج نہیں۔

عیدین سے واپسی کا راستہ

(ابوھریرہ) کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجع فی غیرہ۔

ترمذی (صلوٰۃ)

جب آنحضورؐ عید کے دن ایک راستے سے (عیدگاہ) جاتے تو دوسرے راستے سے

(ابوعبداللہ) ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ کان اذا خرج الی العید لم یرجع فی الطریق الذی بدأ فیہ یاخذ فی طریق غیرہ۔

〃 ۱/۳۲۳

آنحضرتؐ جب عید کے لیے نکلتے تو اس

واپس آتے۔

راستے سے واپس نہ آتے جس سے گئے تھے بلکہ دوسرا راستہ اختیار فرماتے۔

حضرت عمر کا انداز استسقا

(انس) ان عمر کان اذا قحطوا استسقیٰ بالعباس فقال: اللھم انا کنا نتوسل الیک بنبیک فتسقینا فانا نتوسل الیک بعم نبیک فاسقنا فیسقون

بخاری (استسقاء)

جب قحط پڑتا تو حضرت عمر عباس سے بارش کی دعا کرانے اور کہتے کہ: "اے اللہ ہم پہلے تیرے نبی کے ذریعے تیرا قرب حاصل کرتے تھے اور تو ہمیں سیراب کرتا تھا۔ پس ہم تیرے نبی کے چچا کے ذریعے تیرا تقرب حاصل کرتے ہیں لہذا ہمیں سیراب کر۔" اس کے بعد بارش سے لوگ سیراب ہوتے۔

(ابوجعفر عن ابن عباس) ان عمر بن الخطاب خرج لیستسقی فقال للعباس قم فادع ربك واستسق وقال اللھم انا نتوسل الیک بعم نبیک۔

" ۱/۳۴۰

حضرت عمر بن خطاب بارش مانگنے کے لیے نکلے تو عباس سے کہا کہ اٹھو اور اپنے رب سے دعا کر کے پانی مانگو۔" اور خود یہ کہا کہ: اے اللہ ہم تیرے نبی کے چچا کے ذریعے تیرا قرب حاصل کرتے ہیں۔" . . . .

گہن کا کسی زمینی حادثے سے تعلق نہیں

(عائشہ) مرفوعاً: ان الشمس والقمر لاینکسفان لموت احد ولا لحیاته ولکنھما آیتان من آیات اللہ تعالیٰ یریھما عبادہ فاذا رایتم ذلك فافزعوا الی الصلوٰۃ[۱]

بخاری (کسوف)

( ) مرفوعاً: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ تجریان بتقدیرہ وتنتھیان الی امرہ ولا تنکسفان لموت احد ولا لحیاۃ احد فاذا انکسف احدھما فبادروا الی مساجدکم۔

۱۔ یہ خطبہ حضورؐ نے اس وقت دیا جب ابراہیم بن رسول اللہؐ کی وفات کے بعد سورج گہن ہوا اور بعض لوگوں نے

مسلم (کسوف)، ابوداؤد (استسقا) ابن ماجہ (اقامہ) نسائی (کسوف)

سورج اور چاند کسی کی موت یا زندگی کی وجہ سے نہیں گہناتے۔ یہ تو اللہ کی نشانیاں ہیں جو وہ اپنے بندوں کو دکھاتا ہے۔ لہذا جب تم یہ (گہن) دیکھو تو نماز (کسوف) کی طرف لپکو۔

" ۱/۳۴۱ روضۃ الکافی طبع ہند ج۱

سورج اور چاند خدا کی دو نشانیاں ہیں۔ دونوں اللہ کی تقدیر (قانون قدرت) کے مطابق چلتے ہیں اور اسی کے حکم کے مطابق رک جاتے ہیں۔ کسی کی موت یا کسی کی زندگی کی وجہ سے نہیں گہناتے۔ پس جب کوئی ایک گہنائے تو اپنی مسجدوں کی طرف لپکو۔

فرشتوں کی ہر روز کی دعا

(ابوھریرۃ) مرفوعاً: مامن یوم یصبح فیه العباد الا ملکان ینزلان یقول احدهما اللهم اعط منفقا خلفا و یقول الاخر اللهم اعط ممسکا تلفا

بخاری (زکوٰۃ)، مسلم (زکوٰۃ)

بندوں پر کوئی ایسی صبح نہیں گزرتی جب کہ دو فرشتے نازل ہو کر دعا نہ کرتے ہوں۔ ایک یہ دعا کرتا ہے کہ اے اللہ ہر انفاق کرنے والے کو جزائے انفاق دے اور دوسرا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ ہر کنجوس پر بربادی نازل فرما۔

(ابوجعفر) مرفوعاً: ..... وینادی مناد کل لیلة هل من تائب هل من سائل هل من مستغفر؟ اللهم اعط کل منفق خلفا و اعط کل ممسک تلفا...

" ۲/۶۰

ایک ندا دینے والا ہر شب یہ ندا دیتا ہے کہ ہے کوئی توبہ کرنے والا؟ ہے کوئی سوال کرنے والا؟ ہے کوئی مغفرت کا طلب گار؟ اے اللہ ہر انفاق کرنے والے کو جزائے انفاق دے اور ہر کنجوس پر تباہی نازل کر۔

بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے

(ابوھریرہ) مامن مولود الا یولد علی الفطرة

(ابوعبداللہ) مامن مولود یولد الا

ثم یقول اقرؤا فطرة الله التی فطر الناس
علیها، فابواہ یھودانه او ینصرانه
او یمجسانه ......

بخاری (جنائز) مسلم (قدر) ترمذی (قدر)

کوئی مولود ایسا نہیں جو فطرت پر نہ پیدا ہو
پھر حضورؐ نے یہ آیت یعنی فطرت الله التی
فطر الناس علیها پڑھ کر فرمایا کہ اس نومولود
کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا
دیتے ہیں۔

علی الفطرة فابواہ اللذان یھودانه
وینصرانه ویمجسانه ....

۲/۲۲

کوئی نومولود ایسا نہیں جو فطرت پر نہ پیدا ہوتا
ہو مگر یہ اس کے والدین ہوتے ہیں جو اسے
یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا ڈالتے ہیں۔

مجوس اور اہل کتاب

(جعفر بن محمد) ان عمر ذکر المجوس فقال
ما ادری کیف اصنع فی امرهم فقال
عبد الرحمن بن عوف اشهد لسمعت
النبی صلی الله علیه وسلم یقول سنوا بهم
سنة اهل الکتب۔

موطا (   )

حضرت عمرؓ نے مجوس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا
کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں ان کے ساتھ کیا
روش رکھوں۔ عبد الرحمن بن عوف نے کہا کہ
میں گواہ ہوں کہ میں نے آنحضرتؐ کو یہ فرماتے
سنا ہے کہ ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ رکھو۔

(علی) والمجوس یوخذ منهم الجزیة لان
النبی صلی الله علیه وآله قال سنوا بهم
سنة اهل الکتاب ....

۲/۲۹

مجوس سے اس لیے جزیہ لیا جائے گا کہ آنحضورؐ
نے فرمایا ہے کہ ان سے اہل کتاب جیسا معاملہ
رکھو۔

صدقے کی معنوی وسعت

(ابن عباس) مرفوعاً: کل معروف صدقة والدال علی الخیر کفاعله والله یحب اغاثة اللهفان۔

بیہقی (شعب الایمان)

ہر نیکی صدقہ ہے اور خیر کا راستہ دکھانے والا بھی ایسا ہی ہے جیسا اس پر عمل کرنے والا اور اللہ تعالیٰ غمزدے کی مدد کو پسند فرماتا ہے۔

(علی) کل معروف صدقة والدال علی الخیر کفاعله والله یحب اغاثة اللهفان۔

۶ ۲/۳۰ کانی ۱/۱۶۹

ہر نیکی صدقہ ہے اور نیکی کی رہنمائی کرنے والا بھی نیکی کرنے والے جیسا ہے اور اللہ غمزدے کی مدد کو پسند فرماتا ہے۔

زکوٰۃ پر بس نہیں

(فاطمه بنت قیس) مرفوعاً: ان فی المال لحقا سوی الزکاة۔

ترمذی (زکوٰۃ)

مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی کچھ حق ہوتا ہے۔

(ابو عبد الله) المعروف شیئ سوی الزکاة فتقربوا الی الله عزوجل بالبر وصلة الرحم

" " کانی ۱/۱۶۹

معروف نیکی زکوٰۃ کے علاوہ چیز ہوتی ہے لہذا نیکی اور صلۂ رحمی کے ذریعے بھی اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرو۔

صدقات کے کئی ضروری پہلو

(حکیم بن حزام) مرفوعاً: افضل الصدقة ما کان عن ظهر غنی والید العلیا خیر من الید السفلی وابدا بمن تعول

مسلم (زکوٰۃ)، نسائی (زکوٰۃ)، ابوداؤد (زکوٰۃ)

(ابو جعفر) مرفوعاً: افضل الصدقة صدقة علی ظهر غنی وابدا بمن تعول والید العلیا خیر من الید السفلی

" " کانی ۱/۱۶۹

بخاری (نفقات)

بہترین صدقہ وہ ہے جو غنا کو باقی رکھتے ہوئے دیا جائے۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ آغاز (داد و دہش کا) ان سے کرو جن کی کفالت تمہارے ذمے ہے

بہترین صدقہ وہ ہے جو غنا کو باقی رکھتے ہوئے دیا جائے اور اس کا آغاز ان سے کرو جن کی کفالت تمہارے ذمے ہے اور اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔

کسی جاندار کی پیاس دور کرنا

(سراقہ بن جعشم) سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ضالۃ الابل تغشی حیاضی قد لطتها لابلی فهل لی من اجر ان سقیتها وقال نعم فی کل ذات کبد حری اجر۔

ابن ماجہ (ادب)

میں نے حضورؐ سے پوچھا کہ بعض بھٹکی ہوئی غیر کی اونٹنیاں میرے حوض کے گرد آجاتی ہیں جو میں نے اپنی اونٹنیوں کے لیے تیار کیا ہے۔ اگر میں ان اونٹنیوں کو بھی سیراب کر دوں تو کیا مجھے ثواب ملے گا؟ فرمایا: ہر پیاسے جگر کو سیراب کرنے کا اجر ملے گا۔

(ابو جعفر) ..... من سقی کبدا حرّی من بهیمة او غیرها اظله اللہ تعالیٰ فی ظل عرشه یوم لا ظل الا ظله

" ۲/۳۶ کافی ۱/۱۶۸

جو شخص کسی پیاسے جگر کو سیراب کرے گا خواہ وہ چوپایہ ہو یا اور کچھ تو اللہ تعالیٰ اسے اس دن اپنے عرش کے زیر سایہ کرے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا۔

پوشیدگی سے صدقہ دینا

(ابو امامہ) مرفوعاً: صنائع المعروف تقی مصارع السوء وصدقة السر تطفیٔ

(ابو جعفر) البر والصدقة ینفیان الفقر ویزیدان فی العمر ویدفعان

غضب الربّ وصلة الرحم یزید فی العمر۔ طبرانی (الاوسط)

معروف (نیکی) بُری موت سے بچاتا ہے اور پوشیدگی کا صدقہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے اور صلہ رحمی سے عمر میں برکت ہوتی ہے۔

عن صاحبهما سبعين ميتة سوء۔

" ۲/۳۷ کافی ۱/۱۹۲ تہذیب ۱/۳۸۱

نیکی اور صدقہ فقر کو دور کرتے ہیں اور عمر میں اضافہ کرتے ہیں اور ستر قسم کی بری موت سے بچاتے ہیں۔

گھڑ سوار بھی مستحقِ امداد ہو سکتا ہے

(علی) مرفوعاً: للسائل حق و لو جاء علی فرس۔

ابوداؤد (زکوٰۃ)

سائل اگر گھوڑے پر بھی آئے تو اس کا کچھ نہ کچھ حق ہے۔

(ابوجعفر) اعط السائل و لو علی ظهر فرس۔

" ۲/۳۹ کافی ۱/۱۹۲، تہذیب ۱/۳۸۰

سائل کو دو اگرچہ وہ گھوڑے کی پیٹھ پر آیا ہو۔

تنگدست کا صدقہ

(ابوھریرہ) قال یا رسول اللہ ای الصدقة افضل؟ قال جهد المقل....

ابوداؤد (زکوٰۃ)، نسائی (زکوٰۃ)

ابوہریرہ نے پوچھا کہ: یا رسول اللہ! بہترین صدقہ کون سا ہے؟ فرمایا: وہ جسے ایک تنگدست بہ مشکل ادا کرے۔

(ابوعبداللہ) سئل ای الصدقة افضل؟ قال جهد المقل۔

" ۲/۴ کافی ۱/۱۹۹

کسی نے پوچھا کہ کون سا صدقہ سب سے افضل ہے۔ کہا وہ جسے ایک تنگدست بہ مشکل ادا کرے۔

۱۔ صدقة السر تطفئ غضب الرب جل جلاله۔ فقیہ ۲/۳۸، کافی ۱/۱۴۲ اور تہذیب ۱/۳۷۸ میں بھی ہے۔

فقرِ گداگری کا نتیجہ ہے

(ابوھریرۃ) مرفوعاً، لا یفتح احد کم علیٰ نفسہ باب المسألۃ الا فتح اللہ علیہ باب فقر۔

موصلی ( )

تم میں سے جو بھی (اپنے اوپر) سوال کا دروازہ کھولے گا اس پر اللہ تعالےٰ فقر کا دروازہ کھول دے گا۔

(علی) مرفوعاً: من فتح علیٰ نفسہ باب مسئلۃ فتح اللہ علیہ باب فقر۔

" $\frac{۲}{۳۳}$ کافی $\frac{۱}{۱۶۷}$

جو شخص اپنے اوپر سوال کا دروازہ کھولے گا اس پر اللہ تعالےٰ فقر کا دروازہ کھول دے گا۔

صرف خدا سے سوال کرو

(انس) مرفوعاً: لیسأل احدکم ربہ حاجتہ کلھا حتی یسأل شسع نعلہ اذا انقطع۔

ترمذی (دعوات)

اپنے رب ہی سے اپنی ساری حاجتیں مانگو حتیٰ کہ اگر جوتی کا تسمہ الگ ہوجائے تو وہ بھی (اسی سے مانگو)

(ابوعبد اللہ) مرفوعاً: . . . فلا تستحی احدکم ان یسأل اللہ من فضلہ و لو شسع نعل۔

" $\frac{۲}{۱۳}$ کافی $\frac{۱}{۱۶۷}$

تم میں سے کوئی شخص بھی اللہ تعالےٰ سے اس کا فضل مانگنے میں نہ شرمائے خواہ جوتی کا تسمہ ہی کیوں نہ (مانگنا) ہو۔

سوال سے بے نیازی

(عوف بن مالک الاشجعی) کنا عند النبی صلے اللہ علیہ وسلم سبعۃ اوثمانیۃ اوتسعۃ فقال الا تبایعون رسول اللہ؟ فبسطنا ایدینا فقال قائل یارسول اللہ انا قد بایعناک فعلام نبایعک فقال

(ابوجعفر) جاءت فخذ من الانصار فقالوا . . . تضمن لنا علیٰ ربک الجنۃ . . . . . . فقال افعل ذٰلک بکم علیٰ ان لا تسألوا احدا شیئاً۔ قال فکان الرجل منھم یکون فی السفر فیسقط سوطہ فیکرہ ان یقول

.... ولاتسألوا الناس شیئا۔ فلقد رأیت بعض اولئك النفر یسقط سوطه فلایسأل احدا ینا وله ایاہ۔

مسلم (زکوٰۃ) ابن ماجہ (جہاد) ابوداؤد (زکوٰۃ)

ہم سات آٹھ یا نو آدمی حضورؐ کی خدمت میں موجود تھے کہ آپؐ نے فرمایا: کیا تم لوگ اللہ کے رسول کی بیعت نہیں کروگے؟ ہم سبھوں نے اپنے ہاتھ بڑھا دیے۔ اتنے میں ایک شخص بولا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ تو حضورؐ کی بیعت کر چکے ہیں اب کس بات پر بیعت کریں؟ حضورؐ نے فرمایا: ان باتوں پر کہ ... اور تم کسی سے کوئی سوال نہ کروگے۔" ان میں سے بعض کو میں نے دیکھا کہ اس کا کوڑا گر جاتا مگر وہ کسی سے یہ نہ کہتا مجھے وہ اٹھا کر پکڑا دو۔

الانسان ناولنیه فرارا من المسألة فینزل فیاخذہ .....

، ۲/۱۴ کافی ۱/۱۶۴

انصار کا ایک قبیلہ آیا اور (علیک سلیک کے بعد) کہا کہ حضورؐ ہمارے لیے اپنے رب سے جنّت کی ضمانت لے لیں۔ حضورؐ نے (کچھ دیر بعد) فرمایا کہ میں یہ کرلوں گا اس شرط پر کہ تم کسی سے کوئی سوال نہ کرو۔ ابوجعفر کہتے ہیں کہ ان میں سے کچھ لوگ سفر میں ہوتے اور کسی کا کوڑا اگر جاتا تو وہ کسی انسان سے یہ کہنا بھی بُرا جانتا کہ مجھے یہ اٹھا دو۔ وہ خود اتر کر اٹھا لیتا۔ یہ اس لیے کہ سوال سے گریز مقصود تھا۔

روزے میں بھول کر کھا پی لینا

(ابوسعید) سئل النبی صلی اللہ علیه وسلم عن صائم اکل وشرب ناسیا فلم یأمرہ بالقضاء وقال انما ذلك طعام اطعمه اللہ

اوسط طبرانی (   )

حضورؐ سے اس روزے دار کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے بھولے سے کھا پی لیا ہو تو آپؐ نے قضا کا حکم نہ فرمایا۔ بلکہ یوں فرمایا کہ یہ ایک کھانا

(ابوعبد اللہ) سئل عن رجل نسی فاکل و شرب ثم ذکر قال لا یفطر انما هو شیء رزقه اللہ فلیتم صومه۔

، ۲/۴۴ ، تہذیب ۱/۴۳۰

اس شخص (روزے دار) کے بارے میں پوچھا گیا جو بھول کر کھا پی لے اس کے بعد اسے یاد آئے تو انھوں (ابوعبداللہ) نے جواب دیا کہ اس کا

ہے جو اسے اللہ نے کھلا دیا۔

افطار نہیں ہوگا۔ یہ تو ایک نعمت ہے جو اللہ نے اسے دی ہے لہٰذا اپنا روزہ (شام تک) پورا کرے۔

روزہ کھلوانے کا اجر

(ابوھریرہ) مرفوعاً: من فطّر صائما کان له مثل اجره غیر انه لا ینقص من اجر الصائم شیئا۔

ترمذی (صوم) ابن ماجہ (صیام)

جو کسی روزے دار کا روزہ کھلوائے اسے اسی (روزے دار) جیسا ثواب ملے گا بغیر اس کے کہ اس کے روزے کے ثواب میں کوئی کمی آئے۔

(ابوعبداللہ) من فطر صائما) فله مثل اجره۔

٭ ۲/۸۵، تہذیب ۱/۴۹، کافی ۱/۱۸۱

جو کسی روزے دار کا روزہ کھلوائے گا اس کے لیے ویسا ہی ثواب ہے جیسا روزے دار کے لیے۔

میت کی طرف سے روزے رکھنا

(عائشہ) مرفوعاً: من مات وعلیه صوم صام عنه ولیه۔

بخاری (صوم) مسلم (صیام) ابوداؤد (صوم)

جو مر جائے اور اس کے ذمے کچھ روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھ لے۔

(ابوعبداللہ) اذا مات الرجل وعلیه صوم شهر رمضان فلیقض عنه من شاء من اهله۔

〃 ۲/۹۸

جو شخص مر جائے اور اس کے ذمے ماہ رمضان کا روزہ ہو تو اس کے خاندان میں جو چاہے وہ اس کی طرف سے روزہ رکھ لے۔

حرام روزے

(۱۱) ابوسعید) ان النبی صلی اللہ علیه وسلم

(علی بن حسین) ..... و اما الصوم

نھی عن صیام یومین یوم الفطر ولیوم النحر۔

بخاری (   ) مسلم (صیام) ابوداؤد (صوم) ترمذی (صوم) ابن ماجہ (صیام)

(۲) (سلیمان بن یسار) ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صوم ایام التشریق۔

مالک (   )

(۱) حضورؐ نے دو دن یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن کے روزوں سے منع فرمایا ہے۔

(۲) حضورؐ نے ایام تشریق کے روزوں سے منع فرمایا ہے۔

الحرام فصوم یوم الفطر ویوم الاضحیٰ وثلثۃ ایام التشریق . . . . .

حرام روزے عید الفطر اور عید اضحیٰ کے ہیں اور تین دن تشریق کے۔

رمضان کی برکتیں

(ابوھریرہ) مرفوعاً: اذا دخل رمضان فتحت ابواب الجنۃ واغلقت ابواب جھنم وسلسلت الشیاطین۔

بخاری (صوم) مسلم (صیام) نسائی (صوم) ترمذی (صوم)

رمضان کے آتے ہی جنت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ دوزخ کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور شیاطین پا بہ زنجیر کردیے جاتے ہیں۔

(ابوعبد اللہ) . . . . . ان ابواب السماء تفتح فی شھر رمضان وتصفد الشیاطین . . . . .

" ۲/۱۰۳، تہذیب ۱/۲۶۳، کافی ۱/۱۰۶

آسمان کے دروازے ماہ رمضان میں کھول دیے جاتے ہیں اور شیطانوں کو جکڑ دیا جاتا ہے۔

صوم وصال

(انس) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تواصلوا قالوا انک تواصل یا رسول اللہ قال انی لست کاحد کم ان ربی یطعمنی ویسقینی۔

بخاری (صوم) مسلم (صیام) ابوداؤد (صوم)

حضورؐ نے فرمایا کہ صوم وصال نہ رکھو تو لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ آپؐ تو صوم وصال رکھتے ہیں۔ فرمایا کہ میں تم جیسا نہیں میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔

(ابوعبداللہ) نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ عن الوصال فی الصیام وکان یواصل فقیل لہ فی ذلک فقال علیہ السلام: انی لست کاحدکم انی اظل عند ربی فیطعمنی ویسقینی۔

" ۲/۱۱۱

حضورؐ خود تو صوم وصال رکھتے تھے مگر آپؐ نے اس سے (دوسروں کو) منع فرمایا۔ اس کا سبب پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا میں تم جیسا نہیں میں اپنے رب کے پاس وقت گزارتا ہوں اور وہ مجھے کھلاتا پلاتا ہے۔

فطرانہ کس کس کی طرف سے؟

(ابوسعید) کنا نخرج زکوٰۃ الفطر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فینا عن کل صغیر و کبیر حر ومملوک ..... [وفی ابی داؤد ذکر او انثی]

بخاری (زکوٰۃ) مسلم (زکوٰۃ) ابوداؤد (زکوٰۃ) ترمذی (زکوٰۃ) نسائی (زکوٰۃ) ابن ماجہ (زکوٰۃ)

ہم لوگ حضورؐ کی موجودگی میں ہر چھوٹے بڑے اور آزاد و غلام کی طرف سے فطرانہ نکالا کرتے تھے۔

(ابوعبداللہ) ..... الفطرۃ واجبۃ علیٰ کل من یعول من ذکر او انثی صغیرا او کبیر حر او مملوک۔

ر ۲/۱۱۹ ، تہذیب ۱/۳۶۹ ، کافی ۱/۲۱۱

جس کا (مومن) کفیل ہو وہ خواہ مرد ہو یا عورت چھوٹا ہو یا بڑا، آزاد ہو یا غلام ان سب پر فطرہ واجب ہے۔

اعتکاف رمضان سنّت ہے

(عائشة) ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان .....

بخاری (اعتکاف) مسلم (صیام) ابوداؤد (صیام) ترمذی (صوم) ابن ماجہ (صیام)

آنحضورؐ رمضان کے عشرۂ اخیرہ میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے۔

(ابوعبداللہ) کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ اذا کان العشر الاواخر اعتکف فی المسجد۔

″ ۲/۱۲۰ ، استبصار ۲/۱۳۰ ، تہذیب ۱/۴۳۳ ، کافی ۱/۲۱۲

جب (رمضان کا) عشرۂ اخیرہ ہوتا تو حضورؐ مسجد میں اعتکاف فرماتے۔

معتکف کے لیے مسجد سے باہر آنا

(عائشة) ..... ولا یخرج لحاجة الالما لابد منه ولا اعتکاف الا بصوم ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع۔

ابوداؤد (صیام)

(معتکف) مسجد سے کسی ضرورت کے لیے باہر نہ جائے بجز اس ضرورت کے جس سے مفر نہ ہو۔ اور روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا اور جامع مسجد کے سوا اور کہیں اعتکاف نہیں۔

(ابوعبداللہ) لا ینبغی للمعتکف ان یخرج عن المسجد الجامع الالحاجة لابد منها ثم لایجلس حتی یرجع۔ والمرأة مثل ذلك۔

″ ″ ، استبصار ۲/۱۲۹ ، تہذیب ۱/۴۳۴ ، کافی ۱/۲۱۲

معتکف کے لیے جامع مسجد سے باہر آنا صرف اسی ضرورت کے لیے درست ہے جس سے مفر نہ ہو۔ پھر (فارغ ہوکر) واپس آنے سے پہلے کہیں نہ بیٹھے۔ یہی حکم عورتوں کے لیے بھی ہے۔

صوم الدہر

(عبداللہ بن الشخیر) مرفوعاً: من صام الابد فلا صام ولا افطر۔ نسائی (صیام) ابن ماجہ (صوم)

جو ہمیشہ روزے رکھے اس کا نہ روزہ ہوتا ہے نہ افطار۔

(ابوعبداللہ) سأل زرارة اباعبداللہ علیہ السلام عن صوم الدھر فقال: لم یزل مکروھاً۔ ″ ۲/۱۱۲ کافی ۱/۱۸۹

زرارہ نے ابوعبداللہ سے ہمیشہ روزہ رکھنے کے متعلق پوچھا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ ہمیشہ ہی مکروہ رہا ہے۔

رئیس احمد جعفری

امام زید میدان عمل میں

حوادث اور واقعات کی کارفرمائیاں

اوراقِ ذیل استاذ ابوزہرہ (مصر) کی کتاب "امام زیدؓ" کا ترجمہ ہیں۔ آئندہ اشاعتوں میں دوسرے ابواب بھی پیش کیے جائیں گے، جو اپنی افادیت اور اہمیت کے اعتبار سے بے حد فکر آفریں ہیں۔

ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں رائے

آلِ بیت اگرچہ گوشہ نشینی کو پسند کرتے تھے۔ لیکن حوادث انھیں سیاسی معاملات و مسائل پر لب کشائی کے لیے مجبور کر دیتے تھے۔

بلادِ اسلامیہ میں ایسے طوائف منحرفہ پیدا ہو گئے تھے جو آلِ بیت کے ترجمان بن کر اور ان کے نمائندے کی حیثیت سے ابوبکرؓ و عمرؓ پر سب و شتم کیا کرتے تھے۔

امام زین العابدین کو جب ان حرکتوں کا علم ہوا انھوں نے فوراً اس قول کی نفی کی، اور ایسے جو لوگ مجلس امام میں آ گھسے تھے انھیں اپنے حلقے سے خارج کر دیا۔ ان کے صاحبزادے امام باقر کا بھی یہی وطیرہ اور رویہ تھا۔ انھوں نے اہل عراق کی ان باتوں کی سختی سے نفی کی۔ اور آل بیت کی طرف سے واضح طور پر تردید فرمائی۔

جس قوت و حکومت کی بنیاد حق اور تائید الٰہی پر نہ ہو گی کار دہ ضعف و زوال سے دوچار

ہوتی ہے۔

چنانچہ ولید بن عبدالملک، سلیمان، اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے بعد خاندان بنو امیہ تیزی کے ساتھ رو بہ زوال ہونا شروع ہو گیا۔ اور خلافتِ اموی کو بدلنے کی تحریک شروع ہو گئی۔ یہ تحریک خراسان میں داعیوں نے پھیلائی۔ ۱۰۲ھ کے واقعات و حوادث کا ذکر کرتے ہوئے مؤرخین نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ممکن ہے یہ تحریک اس سے بھی پہلے شروع ہو چکی ہو۔ اس دعوت کا آغاز دعوت ہاشمی یا دعوتِ علوی کے نام سے ہوا تھا۔ بعد میں ابو ہاشم عبداللہ ابن محمد الحنفیہ نے از روئے وصیت عباسیوں کی طرف منتقل کر دیا۔ امام کی حیثیت سے (بوقت مرگ) انھوں نے محمد بن علی بن عبداللہ ابن عباس کے لیے وصیت کر دی۔

پہلے پہل یہ تحریک عراق میں ظہور پذیر ہوئی۔ پھر دعاۃ کے ذریعہ یہ عراق سے خراسان پہنچی۔ یہ داعی سوداگروں کے بھیس میں سفر کرتے اور دعوت پھیلاتے رہتے تھے۔

ان داعیوں کی سرگرمیوں کا حال جب مختلف ذرائع سے بار بار والی خراسان تک پہنچا تو اس نے انھیں طلب کیا۔ دونوں کے مابین حسب ذیل سوال جواب ہوئے:

"کون ہو تم لوگ؟"

"تجارت پیشہ لوگ ہیں ہم۔"

"پھر تمھارے بارے میں کس طرح کی خبریں سننے میں آ رہی ہیں؟"

"ہمیں تو نہیں معلوم!"

"کیا تم داعی بن کر نہیں آئے ہو؟"

"ہم اپنے کاروبار میں لگے ہوئے ہیں۔ ہمیں بھلا دوسرے امور سے کیا تعلق؟"

"کوئی ایسا ہے جو ان لوگوں کو جانتا ہو؟"

چنانچہ خراسان کے باشندوں کا ایک گروہ جس میں زیادہ تعداد قبیلۂ ربیعہ اور اہل یمن کی تھی، حاضر ہوا، اور اس نے والی کے سامنے شہادت دی:

"ہم ان لوگوں کو بہت اچھی طرح جانتے ہیں! اور ہر طرح ہم ان کے افعال و اعمال کے ذمہ دار ہیں!"[1]

مذکورہ بالا واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوتِ دولت ہاشمیہ کا آغاز عراق میں ہوا۔ وہاں سے خراسان میں منتقل ہوئی۔[2]

بعض مورخین کا تو یہ خیال ہے کہ یہ دعوت حجاج بن یوسف ثقفی کے دور ہی میں شروع ہو گئی تھی، اور اس کا مرکز عراق تھا۔ لیکن حجاج کے ظلم اور سفاکی نے اس دعوت کو پس پردہ رکھا اور یہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے کہ راز اور اسرار کے نشیمن میں تحریکیں بارآور ہوتی اور انقلابات نشوونما پاتے ہیں۔

اموی خاندان میں ہشام بڑا قوی اور دور اندیش فرماں روا تھا۔ وہ اچھی طرح جانتا تھا کہ عوام آل بیت کے ساتھ ہیں اور ان کا زیادہ سے زیادہ اجلال و احترام کرتے ہیں۔ جب وہ شہزادہ تھا تو مدینۂ منورہ میں اس نے بہ چشم خود علی زین العابدین رضؓ کو طوافِ کعبہ کرتے، اور انھیں دیکھ کر ہجوم فرطِ عقیدت سے راستہ دیتے تاکہ وہ حجرِ اسود کو بوسہ دے لیں، دیکھا تھا، اور مطمئن ہو گیا تھا کہ یہ لوگ مدینے میں مقیم ہیں، اور اس کا گورنر ان کی نگرانی کر رہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ اسیر زنداں تھے، یا نرم الفاظ میں نظر بند کہ ایک مخصوص دائرے سے باہر قدم نہیں نکال سکتے تھے۔ حکام کے نزدیک یہی پسندیدہ بات تھی اور اس میں وہ کسی طرح کی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔

۱۔ الکامل (ابن اثیر)، ج ۵ ص ۳۸

۲۔ ۱۰۲ھ

معاملات شاید اسی طرح چلتے رہتے اگر آل بیت کا ایک نوجوان (امام زید) تحصیلِ علم اور تحقیق و تدقیق کے سلسلے میں واردِ عراق نہ ہوا ہوتا، جہاں آل بیت کے شیعہ بہ تعداد کثیر پہلے سے موجود تھے۔

آل بیت کا یہ نوجوان علمی اغراض و مقاصد کے ماتحت برابر مدینے سے عراق ، اور عراق سے مدینۂ منورہ آیا جایا کرتا تھا۔ یہ رنگ دیکھ کر ہشام بن عبدالملک جواب سریر آرائے مملکت تھا، پریشان ہوگیا۔ عراق کی طرف امام زید کی یہ آمد و رفت اس کے لیے موجب صد تشویش و اضطراب تھی، اور قبل اس کے کہ کوئی حادثہ واقع ہو وہ اس کا سدِّباب کر دینا چاہتا تھا۔

ہشام نے خراسان کا معاملہ تو اپنے والیوں اور حاکموں کو سونپا کہ وہ جس طرح چاہیں اس سے عہدہ برآ ہوں، البتہ خود اس خطرے کے دفعیہ میں لگ گیا جو اس کے سامنے تھا اور جس نے اس کا خواب و خور حرام کر رکھا تھا۔

لیکن ہشام امام زید پر اس وقت تک ہاتھ ڈالنے کی جرأت نہیں کرسکتا تھا جب تک وہ کھلم کھلا حکومت کے خلاف میدان میں نہ آجائیں۔

اس طرح کی کوئی بات امام زید کے دل میں نہیں تھی، لیکن ہشام تلا ہوا تھا کہ جس طرح بھی ہو جلد از جلد اس خطرے کو، جو آگے چل کر ایک ناقابلِ دفاع، اور ناقابلِ مقاومت خطرہ بن سکتا تھا ختم کر دے۔

لہٰذا اس نے از خود ایسی تدبیر شروع کی کہ آل بیت سے، اور امام زید سے اس کی ٹکر ہو جائے، تاکہ وہ من مانی کارروائی کر سکے۔

اس سلسلے میں دو باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:

۱۔ ابن اثیر نے اپنی کتاب 'الکامل' میں لکھا ہے کہ امام زید اور جعفر بن حسن بن حسن کے مابین کچھ معمولی قسم کے اختلافات اوقاف علی کرم اللہ وجہہ کی نگرانی اور تولیت کے سلسلے میں تھے۔

جعفر کا جب انتقال ہو گیا تو ان کے بھائی عبداللہ بن حسن بن حسن سے بھی یہی صورت رہی لیکن ہشام کا اشارہ پا کر خالد بن عبدالملک بن حارث والی مدینہ نے ان دونوں کو ایسا اکسایا کہ نوبت سخت کلامی تک پہنچ گئی۔ کچھ لوگ ادھر ہو گئے۔ کچھ لوگ دوسری طرف"۔[1]

۲۔ زیدؓ، اور داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس اور محمد بن عمر ابن علی بن ابی طالب نے عراق کا سفر کیا۔

عراق کا والی اس زمانے میں خالد قسری تھا۔ اس نے ان حضرات کو خوش آمدید کہا۔ ان کی خاطر داشت کی۔ مال نذر گزرانا۔ اس کے بعد یہ مدینے واپس آ گئے۔

۱۲۰ھ میں خالد قسری معزول ہو گیا۔ اس کے بعد عراق کی ولایت یوسف بن عمر ثقفی کے ہاتھ میں آئی۔ اس شخص نے اپنے پیش رو یعنی خالد قسری پر یہ الزام لگایا کہ اس نے مدینے میں زیدؓ سے زمین کا ایک ٹکڑا دس لاکھ درہم میں خریدا۔ پھر یہ زمین انھیں نذر کر دی۔

ہشام نے عامل مدینہ کو فرمان بھیجا کہ وہ ان کو دمشق روانہ کرے۔ جب یہ دمشق آئے تو اس بارے میں ہشام نے سوال کیا۔ انھوں نے یہ اقرار تو کیا کہ انھیں (حسب معمول) رقم ملی تھی باقی باتوں سے صاف انکار کر دیا۔

ہشام کو اس انکار سے تسلی نہ ہوئی۔ اس نے قسم دلائی۔ انھوں نے قسم بھی کھالی۔ وہ مطمئن ہو گیا لیکن اس نے انھیں حکم دیا کہ عراق جائیں اور خالد کے سامنے اپنی بات دہرائیں۔ با دلِ ناخواستہ یہ عراق پہنچے۔ خالد کے آمنے سامنے باتیں ہوئیں۔ اس نے ان کے بیان کی تصدیق کر دی۔ اور یہ مدینے واپس آ گئے"۔[2]

مروی ہے کہ امام زید اور ان کے رفقائے سفر جب عراق پہنچے تو خالد جیل میں قید تھا۔ یوسف

۱۔ الکامل (ابن اثیر) ج ۵، ص ۸۵

۲۔ ایضاً

نے امام زید سے کہا :

"خالد کہتا ہے کہ اس نے آپ کے پاس اپنی دولت امانت رکھائی ہے!"

امام زید نے جواب دیا :

"جو شخص بر سر منبر میرے آباء پر سب و شتم کرتا ہے[1] بھلا ممکن ہے کہ وہ اپنی دولت میرے پاس امانت رکھائے ؟"

یوسف نے جیل سے خالد کو طلب کیا اور کہا :

"یہ زید ہیں، اور اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ تم نے اپنی دولت ان کے پاس رکھائی ہے"

خالد نے زیدؓ اور داؤد پر ایک نظر ڈالی اور کہا :

"جن لوگوں کو، اور جن کے آباء اور اسلاف کو میں سرِ منبر بُرا بھلا کہتا اور جن پر سب و شتم کرتا رہا ہوں ان کے پاس اپنی دولت کس طرح امانت رکھا سکتا تھا ؟"

مذکورہ دونوں امور سے اندازہ ہوتا ہے کہ امراء ہشام نے امام زید کو ذہنی اور قلبی اذیت پہنچانے کے لیے کیسی ناروا اور ناشائستہ حرکتیں کیں۔ پہلے تو خاندان میں پھوٹ ڈالنے کی کوشش کی۔ آخر میں ایک ایسا الزام لگایا جسے حقیقت اور واقعہ سے دور کا تعلق بھی نہ تھا۔

جب خالد بن عبد الملک بن حارث والی مدینہ کی ایذا رسانیاں حد سے بڑھ گئیں، تو امام زید دمشق تشریف لے گئے۔ اور ہشام بن عبد الملک سے اس کی شکایت کرنے کے لیے ملاقات کرنے کی اجازت چاہی۔ لیکن اذن ملاقات نہ ملا۔ امام زید نے ایک رقعہ لکھ کر ملنے کی استدعا کی۔ اس رقعہ کی پشت پر ہشام نے جواب لکھ دیا :

---

[1] امیر معاویہ کے عہد سے یہ دستور چلا آرہا تھا کہ دمشق، اور اموی حکومت کے ماتحت دوسرے شہروں میں نماز سے پہلے ہر مسجد میں حضرت علیؓ پر سب و شتم از روئے فرمانِ حکومت کی جاتی تھی۔

" اپنے گھر (مدینہ) واپس جاؤ!"

بار بار امام زید ہشام سے ملنے کی کوشش کرتے، اور ہر مرتبہ وہ ملنے سے انکار کر دیتا۔
آخر انھوں نے فرمایا:

"خدا کی قسم میں خالد کے پاس ہرگز واپس نہیں جاؤں گا!"

آخر کئی مرتبہ کی خط وکتابت کے بعد ہشام نے ملاقات کی اجازت دے دی۔ اس آخری ملاقات کی تفصیل مسعودی نے ان الفاظ ذکر کی ہے:

" میں زید رضؓ، ہشام بن عبدالملک کے دربار میں حاضر ہوئے۔ جب سامنے پہنچے تو بیٹھنے کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ یہ منظر دیکھ کر آپ مجلس کے پائیں میں بیٹھ گئے اور فرمایا:

"یا امیر المومنین، کوئی بھی اتنا بڑا نہیں ہے کہ خدا سے نہ ڈرے،"

ہشام نے کہا:

"خاموش، ایک پست ماں کے بیٹے[1] تو وہ ہے جو اپنے آپ کو سزاوار منصب خلافت سمجھتا ہے حالانکہ تیری ماں باندی تھی۔"

ہشام کی یہ تلخ اور ترش باتیں سُن کر امام زید نے فرمایا:

"اگر اجازت ہو تو جواب میں کچھ کہنا چاہتا ہوں، ورنہ پھر خاموش رہوں۔"

ہشام نے جواب میں کہا:

"ہاں اگر تمھارے پاس جواب ہے تو کہو!"

امام زید نے یہ سن کر ارشاد فرمایا:

۱۔ امام زید کی والدہ سندھ کی ایک خاتون تھیں، اور چونکہ عرب کا تفاخر بنوامیہ میں موجود تھا اس لیے ہشام نے طعنہ دیا کہ غارمی ماں تو غیر عرب خاتون تھی۔ تم ہمارا مقابلہ اور ہماری برابری کس طرح کرنے کی جرات کر سکتے ہو؟
(مترجم)

"حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ باندی تھیں، لیکن ایک باندی کے بطن سے پیدا ہونے کے باوجود وہ مرتبۂ نبوت پر فائز ہوئے۔" اور انہی کے صلب سے خیر البشر محمد صلی اللہ علیہ وسلم عالم وجود میں آئے، اور جہاں تک میرا تعلق ہے میں ابن فاطمہؓ اور ابن علیؓ ہوں۔"
پھر آپ کھڑے ہوئے۔ اور آپ نے چند شعر پڑھے جن میں سے ایک شعر یہ تھا:

موت درحقیقت مایۂ راحت ونشاط ہے۔
کہ موت سے کسی شخص کو بھی مفر نہیں!"

مذکورہ واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام زید نے حکومت اور اقتدار کی ہوس میں خروج نہیں کیا تھا۔ انھیں ذلیل کیا گیا، اذیت دی گئی، ان کی اہانت کی گئی۔ آخر علیؓ بن ابی طالب کا پوتا میدان میں اتر آیا۔ یہ ہاشمی نوجوان اپنی عزت اور کرامت کو مجروح ہوتے نہ دیکھ سکا۔ یہ موت کے مقابلے میں مردانہ وار آگیا۔ اس نے محسوس کر لیا کہ اگر تلوار کی دھار اس کے حلقوم و گلو پر نہ چلی تو بھی ایک دن مرنا ہے۔ پھر ذلت اور حقارت کی زندگی، کیوں گزاری جائے۔ ذلت کی تلخی اور زندگی کی کڑواہٹ کے مقابلے میں مردانِ حری کو موت ہمیشہ شیریں اور خوش گوار محسوس ہوئی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ امام زید کو میدان جہاد وقتال تک پہنچنے میں دیر نہیں لگی۔ ایسا نہ ہوتا تو یقیناً اپنے اسلاف کی طرح وہ گوشہ نشینی کو ترجیح دیتے اور علم کی نشر و اشاعت میں لگے رہتے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ امام زید نے فہم عقائد کے سلسلے میں مذہب اعتزال اختیار کر رکھا تھا۔ اور معتزلہ کے ہاں سب سے زیادہ اہمیت جس چیز کو ہے وہ ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سمجھنا چاہیے۔ یہ ان کا اصل الاصول ہے، اس سے وہ کبھی اور کسی حالت میں منحرف نہیں ہو سکتے۔ اور خود امام زید بار بار اس حقیقت کا اعلان و اظہار فرما چکے تھے کہ ان کے مقاصد حیات میں سب سے اہم متعدد امت مسلمہ کی اصلاح احوال، اقامتِ حق، اور ہدم بناء باطل ہے۔ ساری زندگی وہ انہی مقاصد کے حصول کے لیے سعی وجہد

کرتے رہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب عراق جو کئی مرتبہ تشریف لے گئے تو ان کا مقصد اس سفر سے صرف علم ہی کی نشر و اشاعت نہ تھا بلکہ مذکورہ مقاصد عالیہ کا حصول بھی تھا۔ ان کا ارادہ یہ تھا کی حالات کی اصلاح تدبیر محکم سے سہولت کے ساتھ کریں کہ امویوں نے احوال ملی کو زیادہ سے زیادہ پراگندہ اور ناسازگار بنا دیا تھا۔ لیکن ہشام ان کا استیصال کرنے کی فکر میں تھا۔ وہ تاک میں لگا ہوا تھا کہ جس طرح بھی ہو سکے امام صاحب کا رشتۂ جسم و جاں منقطع کر دے۔ امام صاحب نے جب یہ کیفیت دیکھی تو وہ بھی فوراً ہی میدان میں اُتر آئے تاکہ جو کچھ ہونا ہے جلد ہو جائے۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ عباسی دعوت پس پردہ جڑ پکڑ رہی تھی۔ یہ خفیہ تحریک اس طرح پوری قوت اور پوری پوشیدگی کے ساتھ اس طرح رواں دواں تھی جیسے پانی دیواروں کے نیچے بہتا رہتا ہے اور کسی کو پتہ بھی نہیں چلتا اور ایک روز وہ بڑی بڑی دیواروں کو منہدم کر دیتا، اور زمین کے برابر کر دیتا ہے۔

ہشام اپنی نادانی کے باعث صرف ظاہری باتوں کو دیکھ رہا، اور ان کے استیصال کی کوشش کر رہا تھا۔ اسے ذرا بھی احساس نہیں تھا کہ جس برگ و بار کو وہ قطع کر رہا ہے اس کی جڑیں کتنی گہرائی تک پہنچی ہوئی ہیں۔

مولانا محمد علی جوہر

اوراق پارینہ

مسلمانوں کی تہمت تراشیاں

اوراق پارینہ کے تحت ہم وہ دستاویزی تحریریں شائع کر رہے ہیں جو مسلمانان غیر منقسم ہندوستان کی سیاست ملی سے گہرا تعلق رکھتی ہیں اور تاریخ پاکستان کا ایک جز ہیں۔ آئندہ بھی بعض اہم تحریریں شریک اشاعت کرنے کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔

سورۃ الحجرات میں مسلمانوں کو رسول اکرم صلعم کا ادب ملحوظ رکھنے اور اخوت اسلامیہ اور نظام ملت کے قائم رکھنے کے لیے اس قسم کی ہدایتیں فرمائی گئی ہیں کہ اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرا دو۔ پھر ان میں سے ایک دوسرے پر چڑھا ہی چلا جائے تو تم سب اس چڑھے جانے والے سے یہاں تک لڑو کہ وہ اللہ کے حکم پر پھر آئے۔ سو اگر وہ پھر آئے تو ان میں برابر کا ملاپ کرا دو اور انصاف کرو۔ بے شک اللہ تعالٰے انصاف کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔ مسلمان جو ہیں سو بھائی ہیں۔ تو اپنے دو بھائیوں میں ملاپ کرا دو، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ ایمان والو! ایسا نہ ہونا چاہیے کہ کچھ لوگ دوسرے لوگوں سے تمسخر کریں، اور ان کا مضحکہ اڑائیں۔ شاید وہ جن کا مضحکہ اڑایا جائے۔ ان لوگوں سے بہتر ہی ہوں گے جو ان کا مضحکہ اڑاتے ہیں۔ نہ عورتیں دوسری عورتوں کے ساتھ اس قسم کا برتاؤ کریں شاید وہ دوسری عورتیں ان سے بہتر ہوں۔ اور ایک دوسرے پر الزام نہ لگاؤ۔ اور نہ چڑانے کے لیے ایک دوسرے کے لقب ٹھہراؤ۔ ایمان کے بعد فسوق خود ہی برا نام ہے اور جو کوئی توبہ نہ کرے تو وہی بے انصاف

ہیں۔ اے ایمان والو! بہت تہمتیں کرنے سے بچتے رہو۔ حقیقتاً بعض تہمت گناہ ہے اور کسی کا بھید نہ ٹٹولو۔ اور ایک دوسرے کو پیٹھ پیچھے برا نہ کہو۔ کیا تم میں سے کسی کو اچھا لگتا ہے کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے اور اس سے تم کو گھن آتی ہے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ تم معاف کرنے والا مہربان ہے۔

اسی سورۃ میں مسلمانوں کو ہدایت فرمادی گئی ہے کہ یاایھاالذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجھالۃ فتصبحوا علیٰ ما فعلتم نٰدمین (اے ایمان والو! اگر تمھارے پاس کوئی گنہگار خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لو۔ کہیں نادانی سے کسی قوم پر جا نہ پڑو پھر کل کو اپنے کیے پر لگو پچھتانے)۔ لیکن افسوس، جہاں ہم نے اسلامی اخلاق کو ترک کر دیا ہے، باوجودیکہ رسول اکرم صلعم نے فرمایا تھا کہ ایک شخص کے جھوٹا ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ جو کچھ سنا کرے اس کو اوروں کے سامنے دہرایا کرے۔ ہم ایک دوسرے پر سخت سے سخت بدگمانیاں کرتے رہتے ہیں اور ان کی سرگرمی کے ساتھ سارے جہان میں اشاعت کرتے رہتے ہیں۔ بدگمانیاں، تجسس اور غیبت ہمارا شعار ہو گیا ہے۔ "اصلاح ذات بین المسلمین" کی جگہ ہم مسلمانوں میں الٹی پھوٹ ڈلواتے رہتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جب ہم صاف دیکھ بھی لیتے ہیں کہ ایک فریق دوسرے پر چڑھتا ہی چلا جاتا ہے تب بھی اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ اس کو دبائیں، اور امر اللہ کی طرف اسے پھیر کر لائیں۔ بلکہ جب ہمارے جنگ جوؤں کو امن پسندی اور صلح جوئی کی سوجھتی ہے تو مظلوم ہی کو دباکر اسے ظالم کے ساتھ ملاپ کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ آج مسلمانوں کے کتنے جھگڑے اس باعث نہیں ہیں کہ ہم نے اس اصول کو قطعی طور پر نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ گنہگاری میں مبتلا ہے۔ ہمارے پاس کوئی خبر لائے تو اس پر یقین کرنے اور اس کی اشاعت کرنے سے پہلے ہم تفحص اور تحقیق تو کر لیا کریں۔

سورۃ النساء میں بھی غلط کاروں کی ایک اسی قسم کی غلطی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور ان کی اصلاح کے لیے ہدایت فرمائی گئی ہے: واذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم ولولا فضل اللہ علیکم

ورحمتہ لا تبعتم الشیطن الا قلیلاًo (ان کے پاس کوئی خبر امن کی یا خوف کی پہنچتی ہے تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں۔ اور اگر اس کو رسولؐ تک یا اپنے اولی الامر تک پہنچا دیتے تو ان میں سے جو تحقیق کرنے والے ہیں، اس کی تحقیق کرتے اور اگر تم پر اللہ کا فضل اور اس کی رحمت نہ ہوتی تو البتہ تم سب کے سب سوائے تھوڑے سے لوگوں کے شیطان کے پیرو ہو جاتے)

آج ایک طرف تو رہزنوں پر اتنا اعتماد کیا جا رہا ہے کہ ان ہی کو رہنما مانا جاتا ہے اور باوجودیکہ

او خویشتن گم است کرا رہبری کند

جو لوگ گمراہ کن کے پیچھے پیچھے چل کر گم کردہ راہ ہو رہے ہیں اور دوسری طرف یہ بے اعتمادی ہے کہ بہتر سے رہنما پر بھی اعتماد نہیں۔ اور ہر شخص کو پیشوا اور مقتدا ہونے کا دعویٰ ہے۔ بھلا نظام ملت پھر کس طرح قائم رہ سکتا ہے۔ اس کے قائم رکھنے کے لیے غلط کاروں کی غلطی کو قرآن کریم نے کھول کر بیان کر دیا کہ جب کوئی خبر ان کے پاس آتی خواہ وہ امن کی ہو یا خوف پیدا کرنے والی، فوراً لیا اور اسے سارے جہان میں مشتہر کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو تفحص اور تحقیق کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے یا تو یوں ہی بلا تحقیق کیے ہوئے اسے باور کر لیتے ہیں یا تحقیق کرنے کی کوشش کرتے ہیں مگر اہلیت نہ رکھنے کے باعث ناکام رہتے ہیں۔ اور کانوں کے کچے ہونے کے باعث جھوٹی خبروں کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔ ہر شخص یکساں خبروں کی تحقیق کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مسلمانوں کے قائد، رہنما اور اولی الامر ہی بہتر طریقے پر کر سکتے تھے۔ آج رسول اکرم صلعم نہیں۔ لیکن اگر نظام ملت قائم رہا ہوتا تو اولی الامر صاف پہچان لیے جاتے اور لوگ ان کی طرف رجوع کرتے۔

آج بھی بعض افراد ایسے ہیں جن کو بھاڑے کا ٹٹو سمجھ کر ساری ملت کا بوجھ ڈالا جاتا ہے۔ کہیں کوئی خرابی ہو اول تو ان سے شکایت کی جاتی ہے کہ کیوں واقع ہوئی۔ پھر اس کی اصلاح کا انھیں سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور جس طرح ان کی امداد کی جاتی ہے اس کا اندازہ پرسوں کے فسانۂ غم دل سے کیا جا سکتا ہے۔ آج اگر کوئی اولی الامر میں داخل سمجھا جا سکتا ہے تو یہی لیڈر ہیں لیکن جن کے خلاف سب سے زیادہ

تہمتیں تراشی جاتی ہیں۔ جن کی سب سے زیادہ غیبت کی جاتی ہے۔ جن کے متعلق ہر بدگمانی جائز سمجھی جاتی ہے۔ بعض اوقات وہ بھی بھاڑے کے ٹٹو ہوتے ہیں جن کو بھاڑا تک نہیں دیا جاتا حالانکہ وہ جھوٹے رہنماؤں کی رہزنی کا بیّن ثبوت بھی پیش کردیں۔ تب بھی ان رہزنوں کے متعلق کچھ نہ کچھ خوش عقیدگی باقی ہی رہتی ہے۔ اور ان سے اجتناب نہیں کیا جاتا۔

میں قرآن کریم سے خبروں کے باور کرنے اور خبروں کی تحقیق کرنے کے متعلق دو اصولوں کی تشریح کرچکا ہوں۔ اب ایک تیسرے اصول کی تشریح کرتا ہوں۔ سورۃ النور پوری کی پوری ایک بدگمانی کے باعث نازل ہوئی اور اس زریں اصول کو مسلمانوں کو سمجھایا کہ جس طرح یہ غلط طریقہ کار ہے کہ ان لوگوں سے تحقیقات کرائے بغیر جو تحقیقات کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں، ایک خبر کو سنتے ہی مشہور کرنا شروع کردو۔ اسی طرح یہ بھی غلط طریقہ کار ہے کہ بعض لوگوں کے متعلق بعض قسم کی خبروں کا اس قابل بھی سمجھو کہ ان کی تحقیقات کرنے لگو۔ ان کو تو سنتے ہی غلط سمجھ لینا چاہیئے۔

ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا اپنا گرا ہوا ہار تلاش کرنے کے باعث قافلے سے چھوٹ جاتی ہیں۔ جو شخص اسی غرض سے قافلے کے پیچھے چھوڑا جاتا تھا کہ قافلے کا کوئی شخص یا اس کی کوئی چیز پیچھے چھوٹ جائے تو وہ اسے قافلے والوں تک پہنچا دے۔ وہ آپ کے ہمراہ چل کر آپ کو رسولِ اکرم صلعم کے قافلے میں پہنچا دیتا ہے۔ دشمنانِ اسلام اور منافقین بدگمانیاں کرنے لگتے ہیں اور بعض سچے مسلمان تک گمراہ ہو جاتے ہیں اور ان شیطانوں کی پیروی کرنے لگتے ہیں۔ اس کا اثر رسول اکرم صلعم کے قلب مبارک پر کیا ہوا ہوگا۔ ذرا سوچو اور غور کرو۔ اور پھر سوچو اور غور کرو کہ خود حضرت عائشہ رضؓ کے نازک قلب پر اس کا کیا اثر ہوا ہوگا؟ تاریخ خود ان کی علالت اور حافظے پر اثر پڑ جانے کی شاہد ہے۔ مگر آپ خاموش تھیں۔ آخر کار اس حبیب کی داد خود خداوند کریم نے دی اور سورۃ النور نازل ہوئی۔ پھر معلوم ہے کہ کیا ہوا۔ وہ شاعر دربار رسالت حضرت حسان ابن ثابت جنھوں نے افسوس کہ ان شیطانوں کی پیروی کی تھی۔ خود ان پر حد قذف قائم کی گئی اور ان کے اس طرح اسیّ کوڑے لگائے کہ اس کے بعد وہ جہاد کے کام کے نہ رہے اور جنگِ احزاب میں

رسول اکرم صلعم کے خاندان کی خواتین نے ان سے زیادہ جرأت کا ثبوت دے کر قلعے کی حفاظت کی۔

میں پوچھتا ہوں کہ جو تہمت حضرت عائشہؓ پر تراشی گئی کیا وہ ایسی تھیں کہ مسلمان اس کی تحقیقات کرتے ؟ کیا حضرت عائشہؓ کی سیرت جس کا اندازہ مسلمانوں کو ان کے خاندان۔ ان کی تعلیم و تربیت، ان کے رسول اکرم صلعم کے نکاح کے لیے انتخاب اور ان کی رسول اکرمؐ کے ساتھ ہر وقت کی صحبت سے ہو سکتا تھا۔ کوئی شمع ہدایت مسلمانوں کے لیے پیش نہیں کر رہی تھی کہ ان کو اس الزام کی تحقیقات کرنے کی بھی ضرورت پیش آتی۔ اسی ایک دل خراش سانحے سے خداوند کریم نے مسلمانوں کو عبرت دلائی اور ان کو ایک اور اصول زندگی سکھایا۔

ولولا فضل اللہ علیکم ورحمتہ ان اللہ تواب حکیم ہ ان الذین جاء بالافک عصبۃ منکم لا تحسبوہ شرا لکم ط لولا اذ سمعتموہ ظن المومنون والمومنات بانفسھم خیرا وقالو ھذا افک مبین ہ لولا جاءوا علیہ باربعۃ شھداء فاذ لم یاتو بالشھداء فاولئک عند اللہ ھم الکاذبون ولولا فضل اللہ علیکم ورحمتہ فی الدنیا والاخرۃ لمسکم فی افضتم فیہ عذاب عظیم۔ ان تلقونہ بالسنتکم و تقولون بافواھکم مالیس لکم بہ علم و تحسبونہ ھنیأ وھو عند اللہ عظیم ہ یعظکم اللہ ان تعودوا لمثلہ ابدا ان کنتم مومنین ۃ و یبین اللہ لکم الایات واللہ علیم حکیم ہ (اور اگر اللہ کا فضل اور اس کی رحمت تمھارے اوپر نہ ہوتی اور یہ کہ اللہ معاف کرنے والا حکمتیں جاننے والا ہے، تو کیا کچھ نہ ہوتا۔ جو لوگ یہ طوفان لائے ہیں تم ہی میں ایک جماعت ہیں۔ تم اس کو اپنے حق میں برا نہ سمجھو بلکہ یہ تمھارے حق میں بہتر ہے۔ ان میں سے ہر آدمی کے لیے اتنا گناہ ہے جو اس نے کمایا اور جس نے اس کا بوجھ اٹھایا اس کے واسطے بڑا عذاب ہے۔ تم نے جب اس کو سنا تھا، کیوں نہ ایمان والوں اور ایمان والیوں نے اپنے لوگوں کے بارے میں اچھا خیال نہ کیا اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ تو صریح طوفان ہے؟ وہ اس بات پر کیوں نہ چار شاہد لائے؟ تو جب وہ شاہد نہ لائے تو وہی لوگ اللہ کے یہاں جھوٹے ہیں

اور اگر دنیا اور آخرت میں اللہ کا تم پر فضل اور اس کی رحمت نہ ہوتی تو تم پر یہ چرچا کرنے میں کوئی بڑی آفت پڑتی۔ جب تم اس کو اپنی زبانوں پر لانے لگے اور جس چیز کا تم کو علم نہ تھا اسے اپنے منہ سے نکالنے لگے اور تم تو اس کو کچھ ہلکی سی بات سمجھے مگر اللہ کے یہاں وہ بڑی بات ہے۔ اور جب تم نے اسے سنا تھا کیوں نہ کہہ دیا کہ ہمارے لیے مناسب نہیں کہ ہم اس بات کو منہ پر لائیں۔ اللہ تو پاک ہے۔ یہ تو بڑا بہتان ہے اور اللہ تم کو سمجھاتا ہے کہ اگر تم مسلمان ہو تو پھر کبھی بھی ایسا کام نہ کرنا۔ اور اللہ تمھارے لیے پتے کی باتیں کھولتا ہے اور اللہ سب جانتا ہے حکمت والا ہے)۔

اپنے فضل و رحمت اور اپنی رافت کا پھر ذکر فرما کر خداوند کریم نے اس بارے میں مسلمانوں کو شیطان کی پیروی کرنے سے منع فرمایا۔ لیکن ہم ہیں کہ اسی کا اتباع اب تک کرتے چلے آئے ہیں مسلمانوں پر تہمتیں تراشتے ہیں اور دوسروں کی تراشی ہوئی تہمتوں کو بلا تحقیقات کیے ہوئے اور بلا سوچے سمجھے سارے عالم میں مشہور کرتے پھرتے ہیں۔ حالانکہ ہمیں مسلمانوں کے متعلق گمان نیک ہی کرنا چاہیے اور جن لوگوں کی سیرت سے ہم واقف ہیں ان کے متعلق ایسی تہمتوں کو سنتے ہی کہہ دینا چاہیے کہ بہت صریح طوفان ہے اور یہ بڑا بہتان ہے۔ مدراس کی کانگرس میں مالوی جی نے خدا خدا کر کے بالآخر ہندو مسلمانوں کے تنازعات کے متعلق ایک اچھی تقریر کی۔ جس کے بعد میں نے بھی تقریر کی، اور کہہ دیا کہ اگر آپ کا عمل بھی آپ کی تقریر کے موافق ہوگا تو مسلمانوں کی اقلیت کو آپ پر اعتماد ہو جائے گا، اور اگر پھر نائب وزیر ہند کہیں گے کہ وہ ہماری اقلیت کے حقوق کے محافظ اور حامی ہیں تو ہم کہہ دیں گے کہ نہیں ہمیں تم پر اعتماد نہیں ہے۔ ہمیں مالوی جی پر اعتماد ہے۔ جب وہ ایک لمبی چوڑی تقریر کر کے اس جگہ واپس تشریف لائے تھے جہاں میں اور شوکت صاحب بیٹھے تھے اور گرمی میں اتنی دیر تک تقریر کرنے کے باعث پسینہ پسینہ ہو رہے تھے اور خستہ اور چور معلوم ہوتے تھے تو میں نے بیٹھے ہی بیٹھے ان کا پاؤں پکڑ کر اور ہنس کر کہا کہ پنڈت جی آپ کھڑے کھڑے تھک گئے ہوں گے۔ آیئے میں آپ کے پاؤں دبا دوں۔ اور شوکت صاحب نے جو مدراس کے جلسوں میں اپنے لحیم و شحیم جسم کو برابر پنکھا جھلتے رہے تھے پنڈت جی کو پنکھا جھلنا شروع کیا، لیکن انھوں نے ہم دونوں کا شکریہ ادا کیا اور فرمایا کہ میں ابھی اتنا خستہ اور کمزور نہیں ہوا ہوں۔ یہ

گفتگو اردو میں ہوئی جسے سر یجت سری نواس آئنگر صاحب مطلق نہیں جانتے۔ نہ معلوم انھوں نے کیا سمجھا اور مہاتما گاندھی سے انھوں نے یا کسی اور نے اس معمولی سے واقعہ کے متعلق کیا کہا۔ لیکن مہاتما جی نے تحریر فرمایا کہ مجھے سری نواس آئنگر سے بعد کو معلوم ہوا کہ محمد علی مالوی جی کے قدموں پر گر پڑا۔ یہ کوئی ایسی بات نہ تھی کہ میں اخبارات میں اس کی تردید کراتا۔ لیکن مالوی جی کو سجدہ کرنے کے متعلق میرے خلاف ایک پوسٹر شائع کیا گیا جس کے متعلق میں اب ایک حرف بھی لکھنا نہیں چاہتا۔

اب مسلمانوں کی ذہنیت ملاحظہ ہو کہ اس پوسٹر کو دیکھتے ہی سب نے باور کر لیا کہ میں نے مالوی جی کو سجدہ کیا اور کتنوں نے مجھ سے تردید کا مطالبہ کرنا شروع کیا۔ میں نے ایک آدھ بار اس کے متعلق عرض کر دیا کہ اگر کوئی شخص جو میری زندگی کے حالات اور میری سیرت سے ذرا بھی واقف ہے اسے باور کر سکتا ہے کہ میں نے مالوی جی کو سجدہ کیا ہوگا تو میری تردید کو وہ جھوٹا کب نہیں سمجھ سکتا۔ میں ایک ایسی تہمت کی تردید کو بھی اپنے لیے باعث توہین سمجھتا ہوں۔ اور تردید کرنے کے متعلق میں کئی بار عرض کر چکا ہوں کہ حکومت کو اور میرے اور دشمنوں کو ایسے ہزاروں آدمی میسر آسکتے ہیں جو روز میرے خلاف ایک تہمت تراشا کریں۔ اور اگر میں ان سب کی تردیدیں ہی شائع کرتا، ہاں تو پھر ساری زندگی اسی میں صرف ہو جائے گی۔ یوں بھی سینکڑوں بار میں اپنی تقریروں کی غلط رپورٹوں کی تردید کر چکا ہوں۔ لیکن جو تلخ تجربہ مجھے حاصل ہوا ہے وہ مجھے تردید کی زحمت اٹھانے سے اب ہمیشہ روکا کرتا ہے۔

میں نے مناسب سمجھا کہ ایک بار ہمدرد کے ذریعے سے ان تینوں اصولوں کی تشریح کر دوں جن کو قرآن کریم نے ہماری ہدایت کے لیے مذکورہ بالا آیات سے واضح فرمایا ہے۔ میں نے تو مالوی جی کو سجدہ کرنے کی تہمت کی تردید کو بھی اپنے لیے توہین سمجھ کر ایک حرف بھی اس سے زیادہ اس کے متعلق نہیں لکھا تھا۔ لیکن شوکت صاحب نے خلافت کے پرچے مورخہ ۱۷ر جنوری میں اصل واقعہ پوری شرح و بسط کے ساتھ درج کر دیا ہے۔

نقد و تبصرہ

مضامینِ فلک پیما

میاں عبدالعزیز مرحوم بڑے بڑے سرکاری مناصب پر فائز رہے ان کی وضع و تراش اور رہن سہن کا طریقہ انگریزوں کا سا تھا جس زمانے میں ہندوستانی کلیدی مناصب پر خال خال نظر آتے تھے، اپنی قابلیت، ذہانت اور فراست کی بدولت وہ ان مناصب پر فائز ہوئے اور تھوڑے ہی عرصے میں لوہا منوالیا۔

اردو زبان سے میاں صاحب کو والہانہ شیفتگی تھی۔ نام و نمود اور شہرت سے وہ نفور تھے لہذا بزمِ ادب میں "فلک پیما" کے نام سے جلوہ گر ہوئے۔ یہ فخر میاں بشیر احمد کے "ہمایوں" کو حاصل ہے کہ اس نے "فلک پیما" کو اپنے بلند، گہرے اور دقیق خیالات کے اظہار کے لیے شگفتہ، رواں اور دلکش اردو زبان کو ذریعہ بنانے پر آمادہ کر لیا۔ ان کی ادبی زندگی کا آغاز ہمایوں سے ہوا۔ اور اختتام بھی اسی پر۔ 'فلک پیما' کے ہلکے پھلکے مضامین نے ادبی دنیا میں ایک تموّج پیدا کر دیا۔ اس نام کے پردے میں کون شخصیت جلوہ گر ہے؟ یہ بات بہت دنوں کے بعد معلوم ہو سکی۔ سالہا سال کے بعد، لیکن شخصیت کو فراموش کر کے لوگ فلک پیما کے مضامین پر سر دھننے لگے۔

ان مضامین میں طنز کے نشتر بھی تھے اور بُلبُل کا نغمہ بھی۔ یہ سماجی بھی تھے اور تہذیبی بھی۔ بات میں بات پیدا کرنا، لطیفے لطیفے میں نکتہ کی بات کہہ جانا۔ روتوں کو ہنسانا اور ہنستوں کو رلانا نخوت اور رعونت پر بھرپور حملہ کرنا۔ احساس کمتری کو "دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے" یاد دلا کر احساس خودی کو ابھارنا۔ مذہب اور ملّا - قوم اور لیڈر - اندرونِ خانہ اور بیرونِ در، ہر جگہ اور ہر چیز تلملاہٹ پیدا کر دینے والی چوٹ لگانا۔ اور پھر اسے سہلانا ——— یہ تھے فلک پیما کے مضامین۔

بہت مختصر مدت میں فلک پیما نے چند چھوٹے موٹے، اور ہلکے پھلکے مضامین لکھ کر بزم ادب

ہیں وہ مقام حاصل کر لیا جو سالہا سال کی ریاضت اور بسیار نویسی کے باوجود لوگ نہیں حاصل کر پاتے۔ فلک پیما میں بڑی بات یہ تھی کہ ان کے چند سادہ سے الفاظ اپنے اندر گنج معانی پنہاں رکھتے تھے۔ وہ ایک بظاہر معمولی سی بات کہہ کر لوگوں کو بحر فکر کی غواصی پر آمادہ کر دیتے تھے۔ یعنی اکبر کے الفاظ میں۔

——— شعر میں کہتا ہوں سمجھے تم کرو!"

حالات بدلتے رہتے ہیں۔ ایک زمانہ ایسا آیا کہ 'ہمایوں' بند ہوگیا۔ فلک پیما ہمایوں کے بند ہونے سے پہلے اپنا قلم پھینک کر راہیِ ملک عدم ہو چکے تھے۔ لیکن ان کی تحریروں میں جو زندگی تھی وہ موت سے شکست قبول نہ کر سکی۔ فلک پیما مرگئے، لیکن ان کی تحریریں زندہ ہیں۔ اور اردو ادب کا غیر فانی حصہ بن چکی ہیں۔

ضرورت تھی کہ ان مضامین کو یک جا کر کے کتابی صورت میں شائع کر دیا جاتا تاکہ یہ بیش قیمت ادبی سرمایہ ضائع نہ ہونے پاتا۔ یہ ضرورت حسن صوری ومعنوی کے ساتھ 'آئینہ ادب' (چوک مینار انارکلی۔ لاہور) نے پوری کر دی ہے۔ کتابت۔ کاغذ۔ طباعت، ٹائیٹل ہر چیز میں حسن ذوق سے کام لیا گیا ہے۔ ضخامت ۴۰۰ صفحات۔ قیمت صرف نو روپے۔

پاکستانی کلچر

جمیل جالبی صاحب کا شمار ملک کے ذہین اور صاحب فکر اصحاب قلم میں ہوتا ہے۔ وہ ہندوستان کے بہت بڑے، بلکہ شاید اپنے وقت کے سب سے بڑے صحافی سید جالب دہلوی کی یادگار ہیں۔ جالب صاحب جیسے کثیر المعلومات، حاضر دماغ اور ہمہ پہلو ادیب، صحافی اور مؤرخ صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ مولانا محمد علی نے انھیں اپنے اخبار "ہمدرد" کی زینت بنایا۔ ہمدرد بند ہوا تو وہ لکھنؤ چلے گئے۔ اور "ہمدم" نکالا۔ ان کے مقالاتِ ادارت بجائے خود گنج معانی ہوتے تھے۔ زمانہ ان کی قدر نہ کر سکا۔ شاید انھیں پہچان ہی نہ سکا، اور ان کی طبع قلندرانہ اس کی متمنی بھی نہیں تھی۔ جمیل جالبی صاحب اسی شجر سایہ دار کے باقیات الصالحات میں سے ہیں، اور ان میں وہ تمام صلاحیتیں موجود ہیں جن کی ان سے توقع کی جا سکتی تھی۔

"پاکستانی کلچر" لفظ تو بڑا دلکش ہے، اور شاید جذباتی بھی۔ لیکن اس کی معنوی حیثیت اب تک،

متعین نہیں ہو سکی ہے۔ یہ عنوان جتنا کشش انگیز ہے اتنا ہی دشوار بھی ـــــ عقدۂ دشوار ـــ شاید یہی وجہ ہے کہ پاکستان کے ارباب قلم جن میں سے اکثر اصحاب ہم بھی ہیں، اس موضوع پر خامہ فرسائی کی جرأت نہ کر سکے، اور اب تک یہ موضوع تشنۂ التفات ہے۔

جمیل جالبی صاحب نے ہمت سے کام لیا، اور اس موضوع پر اپنی فکری توانائیاں جن میں خونِ جگر بھی شامل تھا صرف کر دیں۔ اور اس طرح ایک اچھی، ستھری اور فکر آفریں کتاب بازارِ ادب میں آ گئی۔

کوئی فکر بھی ایسی نہیں ہے جو حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہو۔ اس کے بعض پہلوؤں سے کامل اتفاق ہو سکتا ہے۔ بعض پہلو موردِ اختلاف بھی ہو سکتے ہیں۔ جالبی صاحب کی اس کتاب کے مندرجات کی بھی یہی کیفیت ہے۔ ان کے بعض افکار و آرا کے کچھ پہلو ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو دوسروں کی طبع آزمائی کا سبب بن سکیں، اور یہ کوئی بڑی بات نہ ہوگی۔ اس طرح مسئلۂ زیر بحث اور زیادہ منقح ہو جائے گا۔ لیکن ایک بات بے اندیشہ بے اندیشۂ تردید کہی جا سکتی ہے، وہ یہ کہ مصنف کی دیانت فکر پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے اپنے موضوع کے ساتھ پورا انصاف کیا ہے اور کاوشِ ذہنی کا حق ادا کر دیا ہے۔

کتاب نو ابواب پر مشتمل ہے۔

۱۔ آزادی، تہذیبی مسائل اور تضاد

۲۔ کلچر کیا ہے؟

۳۔ قومی یک جہتی کے مسائل۔

۴۔ مذہب اور کلچر (۱)

۵۔ مذہب اور کلچر (۲)

۶۔ مادّی ترقی اور کلچر کا ارتقا۔

۷۔ مشترک کلچر اور مشترک زبان

۸ - ذہنی آزادی اور تہذیبی عوامل

۹ - نئے شعور کا مسئلہ

یہ تمام عنوانات بجائے خود دعوتِ فکر ہیں، اور ہم اس کتاب کی تصنیف پر مصنف کو مبارک باد دینے پر اپنے تئیں مجبور پاتے ہیں۔

کتابت، طباعت، کاغذ بہتر۔ لوح دیدہ زیب۔ صفحات ۲۰۵، قیمت آٹھ روپے۔

ناشر، مشتاق بک ڈپو، شیلڈن روڈ، کراچی ۱۔

آبِ رواں یہ "ادب برائے ثواب" کا کرشمہ ہے۔ سید شمیم صاحب رجز ایم۔ اے نے قرآن حکیم کے مطالب نظم کیے ہیں۔ پہلے حصے پر تبصرہ شائع ہو چکا ہے۔ یہ دوسرا حصہ ہے جس میں پارۂ دوم کے منظوم مطالب و مفاہیم پیش کیے گئے ہیں اور کوئی شبہ نہیں قادر الکلام شاعر نے اپنے جوہر خوب خوب دکھلائے ہیں۔ زبان رواں اور شستہ، اشعار دل پذیر اور اثر انگیز، اندازِ بیان دل نشین، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اصل مفہومِ قرآن کو کہیں بھی ہاتھ سے جانے نہیں دیا ہے۔ ایک صفحے پر آیاتِ قرآنی اور ان کا مستند ترجمہ ہے۔ مقابل کے صفحے پر منظوم مطالب و مفاہیم۔ یہ بڑی دشوار منزل تھی جسے شاعر نے بڑی آسانی سے طے کر لیا ہے۔ ضخامت تقریباً ڈیڑھ سو صفحے، طباعت اور کتابت غنیمت۔ کاغذ عمدہ۔ قیمت دو روپے آٹھ آنے۔

ناشر، رائٹرز اکیڈمی، ۲۲۴۔ الف، رحمان پورہ، لاہور۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور وقیع مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مَطبُوعَات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم —— حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۲٫۰۰ روپے
● **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی نے اپنی فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیے ہیں قیمت ۸ روپے ● **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** —— مسئلۂ اجتہاد: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے ● **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۸٫۵۰ روپے ● **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ● **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے۔ ● **افکارِ ابن خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔ **مولانا محمد جعفر پھلواروی** ——
الدین یسر: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے۔
● **مقامِ سنت**: وحی، حدیث، اتباعِ سنت، مسائلِ حدیث، اطاعتِ رسولؐ، اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۵۰ روپے۔ ● **ریاض السنۃ**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ● **گلستانِ حدیث**: یہ ان چالیس

احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے اقدار سے تعلق رکھتی ہیں۔ قیمت ۲/۰۰ روپے ● **پیغمبر انسانیتؐ**: زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا۔ قیمت ۱۰ روپے۔

● **اسلام اور موسیقی**: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے . . . قیمت ۳/۰۰ روپے ● **ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز**: قیمت ۱/۲۵ روپے ● **مسئلۂ تعدد ازدواج**: قیمت ۱/۵۰ روپے ● **تحدید نسل**: قیمت ۵۰ پیسے ● **اجتہادی مسائل**: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۴/۵۰ روپے ● **زیر دستوں کی آقائی**: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۳/۵۰ روپے ● **الفخری**: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵/۲۵ روپے۔ **بشیر احمد ڈار ایم۔اے** —— **حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق**: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے۔ ● **تاریخ تصوّف**: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴/۲۵ روپے۔ **مولانا رئیس احمد جعفری** ——

● **اسلام اور رواداری**: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اوّل ۷/۲۵ روپے، حصۂ دوم ۷/۵۰ روپے۔ ● **سیاستِ شرعیہ**: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار، اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔ ● **اسلام میں عدل و احسان**: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۲/۵۰ روپے۔ **شاہد حسین رزاقی ایم۔اے** ——

● **تاریخ جمہوریت**: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ● **انڈونیشیا**: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے ● **سرسید اور اصلاح معاشرہ**: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴/۵۰ روپے۔

● **اسلام کی بنیادی حقیقتیں**: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے۔ قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ)** —— **اسلام اور مذاہب عالم**: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ۔ قیمت ۴/۵۰ روپے۔ ● **اسلام میں حیثیت نسواں**: قیمت ۳/۵۰ روپے۔ ● **اسلام کا نظریۂ اخلاق**: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے۔ ● **اسلام کا نظریۂ تاریخ**: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲/۵۰ روپے۔ ● **اسلام کا معاشی نظریہ**: قیمت ۱۰/۵۰ روپے۔

● دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۷۵ء۱ روپے۔
● عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ● مقامِ انسانیت:
خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— مذاہبِ اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان۔ ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے۔ ● بیدل: قیمت ۵۰ء۷ روپے
● اسلام اور حقوقِ انسانی: ۵۰ء۱ روپے ● اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۲۰ء۱ روپے
محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) قرآن اور علمِ جدید: قیمت ۵۰ء۶ روپے ● اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۵۰ء۱ روپے۔ دیگر تصانیف —— تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ء۷ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے۔ ● مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ● مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ● مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۷۵ء۵ روپے۔ ● اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے۔ ● مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ء۴ روپے۔
● سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ء۳ روپے۔ ● گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ء۶ روپے۔ ● اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۵۰ء۴ روپے۔ ● اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۵۰ء۳ روپے۔ تراجم —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷۵ء۷ روپے۔
● ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ قیمت ۲۵ء۷ روپے ● حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۵۰ء۲۲ روپے۔ ● فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۷۵ء۲ روپے
● تاریخِ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شبلی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیرِ طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۲۷ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

اپریل سنہ ۱۹۶۵ء

جلد ۱۴ —————— شمارہ ۴

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

قومیت اور اسلامیت

تاریخ کا یہ بھی کتنا بڑا المیہ ہے کہ اسلام نے جن چیزوں کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا تھا مسلمانوں نے خون جگر سے ان کی آبیاری کی اور شجر سایہ دار بنا کے دم لیا۔

اسلام میں بادشاہت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن وہ مسلمان ہیں جو اب تک ظل اللہیت کا پرچم اٹھائے ہوئے ہیں۔ دنیا جب آمریت اور قیصریت کے پنجہ میں جکڑی ہوئی تھی "اسلام" نے جمہوریت کا نعرہ بلند کیا، لیکن آج مسلمان جمہوریت سے کتنے دور ہیں اسے کون نہیں جانتا؟ دنیا میں پاپائیت اور برہمنیت (Priesthood) کا سکّہ رواں تھا، اسلام نے اس سکّۂ رائج الوقت کو منسوخ کر دیا۔ عبد اور معبود کے درمیان کسی واسطے کو تسلیم نہیں کیا، لیکن مسلمانوں نے از سر نو اس متروک کو روزمرّہ بنا لیا، اور دنیا نے حیرت سے دیکھا کہ "پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے" ہیں کعبہ کے برہمن!" تعقّل، تفکّر اور تدبّر یہ وہ چیزیں تھیں جن کا حصارِ مذہب میں داخلہ ممنوع تھا۔ اسلام نے سب سے زیادہ زور انہی چیزوں پر دیا، اور اجماع و اجتہاد کو لازمۂ تفقّہ قرار دیا، لیکن مسلمانوں نے اس پر عمل اس طرح کیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا، اور اس شان سے بند کیا کہ گویا "شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم"۔ دنیا اونچ اور نیچ کے پھندے میں گرفتار تھی، کچھ نسلیں تھیں جو برتر تھیں، باقی نسلیں کمتر اور فروتر تھیں، جو برتر تھے وہ کمتر اور فروتر لوگوں پر آقایانہ اقتدار و اختیار رکھتے تھے، اور انھیں اپنے قریب نہیں پھٹکنے دیتے تھے۔ اسلام نے اس زعم باطل کا بت چکنا چور کر دیا، اور مساواتِ انسانی کا پیام دیا۔ بزرگی کا مدار صرف تقویٰ قرار پایا۔ مگر مسلمانوں نے تھوڑے ہی عرصے بعد، اسلام کے چکنا چور

کیے ہوئے بت کو پہلے سے زیادہ شاندار اور نظر فروز بنا دیا۔ بلکہ اپنی مسیحا نفسی سے اسے حیات نو عطا فرمادی۔ اسلام نے ہر طرح کے طبقاتی، قومی، ملّی، ملکی اور نسلی تعصب کو غلط قرار دیا، اور صاف الفاظ میں اعلان کر دیا کہ عربی کو عجمی پر، گورے کو کالے پر کوئی فضیلت نہیں ہے، لیکن مسلمانوں نے تعصبات نسلی و قومی کے ویرانے کو پھر سے چمن بے خزاں میں تبدیل کر دیا، اور آج تک بڑی ریاضت سے اس کی آبیاری میں مصروف و منہمک رہے۔

یہ تو عام مسلمانوں کی حالت ہوئی!

لیکن جہاں سے اسلام کا پیام دنیا کے کونے کونے میں پہنچا تھا، آج وہ خطّہ — عرب — بھی بدترین تعصب کا شکار رہے۔ اسے اسلام کی اتنی فکر نہیں ہے جتنی عربیت کے تحفظ و بقا کی۔ وہ مسلمان بعد میں ہے، عرب پہلے ہے۔ چند سال ہوئے مصر سے مشاہیر اسلام پر ایک سلسلۂ کتب "اعلام الاسلام" کے نام سے شائع ہوا تھا۔ حال میں اس سلسلۂ کتب کا تازہ ایڈیشن نظر سے گزرا تو اسلام غائب تھا، عرب نے اس کی جگہ لے لی تھی، یعنی "اعلام العرب" یہ معمولی سا لفظی تغیر کتنی بڑی داستانِ عبرت اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ جب عربوں کا یہ حال ہے تو دوسروں سے کیا گلہ؟ "یالیتنی متّ قبل هذا وکنت نسیا منسیا!"

دنیا کے تمام مسلمان ممالک آزاد ہو چکے ہیں۔ نہ وہ ترکوں کے ماتحت ہیں نہ انگریزوں کے غلام۔ نہ فرانسیسی استبداد کے شکار نہ اطالیہ کی قہرمانیت کے ہدف، نہ ولندیزیوں کے تابعدار۔ وہ اپنی قسمت کے آپ مالک ہیں۔ جو چاہا کیا، جو چاہیں کریں، جو چاہیں کر سکتے ہیں، کوئی انھیں روکنے والا اور ان پر حکم چلانے والا نہیں ہے۔ جب تک وہ غلام تھے، سامراجی اور استعماری قوتوں کے محکوم تھے۔ سانس بھی اپنی مرضی سے نہیں لے سکتے تھے۔ اب وہ اپنے سابق آقاؤں کی جائدادیں ضبط کر سکتے ہیں۔ املاک کو "قومیا" سکتے ہیں۔ ان کے سرمایہ کاروں اور صنعت کاروں کو خارج البلد کر سکتے ہیں۔ ان کے ہوٹلوں، کمپنیوں، فرموں اور کارخانوں کو اپنے قبضے میں لے سکتے ہیں۔ دنیا کے جس ملک سے چاہیں سفارتی تعلقات قائم، اور جس سے مرضی ہو منقطع کر سکتے ہیں۔

ہر اعتبار سے آزاد اور خود مختار رہیں۔ لیکن کیا بات ہے کہ غلامی کے دَور میں یہ "پان اسلام ازم" کے سب سے بڑے علمبردار تھے اور آزاد ہونے کے بعد یہ قومیت کی تنگنائے میں محصور ہو کر رہ گئے، اور اسے بھول گئے کہ ان کی قومیت اسلام اور صرف اسلام ہے —— اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے!" اسے بھی فراموش کر گئے کہ دنیا میں "قومیت" کی جو ارضی اور نسلی بنیاد ہے وہ اسلام کی نفی ہے" جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے"۔ پھر حیرت کیوں ہے، اگر دنیا کی ساری آزاد اسلامی مملکتیں مل کر بھی اسلام کے لیے کچھ نہیں کر سکتیں۔ یہ تو ہونا ہی چاہیے تھا جو ہو رہا ہے فیاللاسف۔

اسلام کو اگر اس کے اصل آب و رنگ میں دنیا کے سامنے پیش کیا جائے تو کوئی شبہ نہیں دنیا کا آئندہ مذہب صرف وہی ہوگا۔ لیکن ہمارے آزاد اسلامی ممالک کو اسلام کی تبلیغ سے اتنی دلچسپی نہیں ہے جتنی اپنی قومیت اور وطنیت کے عروج و فروغ سے ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جہاں اسلام کو غالب ہونا چاہیے تھا آج وہاں وہ کس مپرسی کے عالم میں ہے۔ حالیؔ مرحوم نے ہندوستان میں مسلمانوں کی زبوں حالی، اور اسلام سے عملی اور فکری طور پر مسلمانوں کے کمزور تعلق کو دیکھ کر فریاد کے لہجے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا:

اے خاصۂ خاصانِ رسل وقتِ دعا ہے
امّت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے

وہ "عجب وقت" کیا تھا؟ اسے بھی حالیؔ نے بتایا ہے:

جو دین کہ نکلا تھا بڑی شان سے وطن سے
پردیس میں وہ آج غریب الغربا ہے

لیکن خود اس کے "وطن" والوں نے اس کا کیا حال کر رکھا ہے؟ یہ دیکھنے کے لیے اگر حالیؔ زندہ رہ گئے ہوتے تو ایک دوسرا "مسدس مدّ وجزر اسلام" کہنے پر انھیں مجبور ہو جانا پڑا ہوتا۔

ضرورت ہے کہ ایک موتمر عالمِ اسلام جلد از جلد کسی اسلامی ملک میں منعقد کی جائے جس کی

غرض وغایت صرف یہ ہو کہ مسلمانوں کو اور خاص طور پر عرب مسلمانوں کو صرف اسلام کے نام پر اجتماع اور وحدت کی دعوت دی جائے۔ سیاسی اغراض و مقاصد کے لیے بہت سی کانفرنسیں مختلف ممالک میں وقتاً فوقتاً ہوتی رہتی ہیں۔ ان کا سلسلہ شوق سے جاری رہے۔ لیکن ایک مرکزی تنظیم کا وجود بسا ضروری ہے جو مسلمانوں کو ایک رشتے میں پروئے رکھے۔ اور ان میں یہ جذبہ پیدا کر دے کہ وہ نہ مصری ہیں نہ شامی، نہ یمنی نہ حجازی، نہ افریقی نہ ہندوستانی، نہ افغانی نہ ایرانی، نہ پاکستانی نہ انڈونیشی، نہ ملائی نہ چینی، صرف مسلمان ہیں اور اس فخر کے مقابلہ میں دوسرے ہر طرح کے انتساب کو ہیچ سمجھتے ہیں۔ بنڈونگ کانفرنس میں عرب ممالک کی ذہنیت اور زیادہ بے نقاب ہو گئی ہے لہذا ان میں تبلیغ اسلام کی ضرورت بھی بہت زیادہ ہے!

محمد حنیف ندوی

تصوّف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل

علّامہ ابنِ تیمیہ کی اصلاحی سرگرمیاں

یہ مقالہ "عقلیاتِ ابنِ تیمیہ" کا ایک باب ہے جو زیرِ طبع ہے۔

نقاط اختلاف

برخود غلط تصوّف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علّامہ کے اصلاحی و تجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر و عمل کی جن بدعتوں کا شکار ہو گیا ہے۔ اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی و حقیقی اسلام کا ان مزخرفات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخِ زیبا کو سنوارنے اور جِلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تگ و دو، ان کی تحریر و تقریر، اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمۂ حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ روحیں پھر سے تسکین حاصل کر سکیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور، اور بلند آہنگی کے ساتھ علّامہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضہ کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلہ میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبّر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخل اندازیوں سے

قطع نظر کرکے صرف کتاب اللہ اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمتِ قرآن اور نبوت کے جمالِ جہاں آرا کو کس کس شکل وصورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی باحسن وجہ تکمیل ہو جاتی ہے بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے ؟ اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوف کو علامہ نے اسی ٹھیٹھ زاویۂ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے۔ انھیں اس کے مابعد الطبیعی تصورات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنھیں یہ قطعی دوسروں سے مستعار اور اسلام کے سیاق میں انمل اور بے جوڑ خیال کرتے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں :

۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصور۔

۲۔ ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق، اور

۳۔ وحی کے مقابلہ میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔

ان تینوں مسائل پر علامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق کا ثبوت دیا ہے، آگے چل کر ہم انھیں سے تعرض کرنے والے ہیں۔

وحدت الوجود

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارہ میں فلسفہ و الٰہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرضِ وجود میں آئی ؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعتِ وجود بخشا ہے۔ یہ تصور تخلیق و آفرینش کے نظریہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بُعد ہے اور ان میں رشتہ و تعلق کی وہی نوعیت کارفرما ہے جو صانع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔

یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا وہی انداز حق تعالیٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صناع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں بلکہ ظہور و تمثل کا ہے یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بوقلموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعین اور نمود و اظہار کا ہے۔ اور یہ فرق ایک خاص شکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلے ہیں بڑی حد تک سمٹا و اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیتہً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے رستگاری حاصل کر کے اس اصلی و اساسی سطح پر آ رہتا ہے کہ جس کی جنبش و اظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں ابھرتی اور جنم لیتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت و تنوع کی گہماگہمی عارضی ہے۔

اس نتیجہ تک چونکہ صوفیاء اور حکماء استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں، بلکہ اس سلسلہ میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان (Intuition) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان اللہ لطف ذاتها فسمها حقا وكشفها فسمها خلقاً[1]

اللہ تعالیٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا۔ اور جب تکثیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دو پیکر ہیں۔

---

[1] الحج النقلیہ والعقلیہ فیما ینافی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ، علامہ ابن تیمیہ مطبع المنار، مصر، ص ۱

ایک لطیف جو وجود اور تمام انواع صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محضہ ہے۔ دوسرا پیکر کثیف کا ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات و جوہر کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان اللّٰہ ظہر فی الاشیاء حقیقتاً واحتجب بہا مجازاً فمن کان من اہل الحق والجمع شہدہا مظاہراً و مجالی ومن کان من اہل المجاز والفرق شہدہا ستوراً وحجباً[1]

اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سو اہل حق و جمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے۔ وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ و حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود با وجود کی تجلیات ہیں۔ اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقا اور رنگ و نکہت کی رنگینیاں ہیں اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے۔ اصل ہے اور بنیاد ہے۔ اور تعینات اور اشکال و صور کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے حق کو پا لینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں، اور جو اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیاتِ گوناگوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں۔ اور جن کو

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدۂ حق کی براہ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب، اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔ انھیں جذبات کو ایک صاحب نے لباسِ شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اقبل ارضا سار فیہا جمالہا

فکیف بدار دار فیہا جمالہا

میں جب اس زمین کو فرطِ شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروفِ سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا۔ جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔[1]

ابن عربی کی تعبیر

ابن عربی نے ابو نواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے:

دق الزجاج و رقت الخمر — وتشاکلا فتشابہا الامر

فکانما خمر ولا قدح — وکانما قدح ولا خمر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہو گیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں۔ اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں۔ اور انھیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔[2]

---

[1] الجع التقلید والتقلیہ، ص ۱۰۱

[2] ایضاً

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و برّاقی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و برّاقی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جا سکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔ اسی حقیقت کو انھوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

لبس صورة العالم مظاهرهٗ خلقهٗ وباطنهٗ حقهٗ [۱]

اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بلا شبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ فرما ہے۔

حلّاج کا نعرۂ مستانہ

حلّاج نے اسی نعرۂ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظهر ناسوته   سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا ام مستترا ظاهراً   فی صورة الاکل الشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔ [۲]

انسان اور خدائے تعالےٰ میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلّاج "انیت" یا واقعیت

۱؎ ابحر النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

۲؎ ابحر النقلیہ والعقلیہ، ص ۲

سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے دست بدعا ہیں کہ "انیت" کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے:

بینی و بینک انی تزاحمنی　　فارفع بحقک انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما[1]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریہ کی جو وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراء ہے بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک انداز اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ و بو میں رنگا رنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے، اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی و فانی ہیں، اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمانروائی ہے جو قدیم و ازلی ہے۔

خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے:

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور و اشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں۔ اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں۔ اور تجدد و حدوث سے دوچار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمی لیے ہوئے ہیں، اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲

سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسلئے اللہ تعالیٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جا سکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہرحال اللہ تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا وجود ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علاّمہ کے نقطۂ نظر سے یہ مدرسۂ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ا۔ یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

ب۔ اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد و احتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔ قونوی اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعیین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالیٰ ہے۔ اور یہی وجود جب تعیین اور تقید کو قبول کر لیتا ہے تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔ کچھ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادّہ و صورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبۂ لطافت کے فراز اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے۔ اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔[1]

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں پیرایہ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج و حباب کو ابھار دے۔ اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں،

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۰۸

اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے۔ یا ایک انسان کردار و ذہن اور شکل و صورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھے گا تو واقعی موج و حباب کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا۔ اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف "حقیقتِ شجریہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح کردار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالٰے نے ان تمام مظاہر وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے۔ اور خود ہی ایک ایک مظہر و تجلی کو نسبتِ اختصاص سے نوازا بھی ہے۔

تعبیرات کے اس خوابِ پریشاں میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہیں اور کون کون مغالطے فکر و استدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر کے بارہ میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ دو ٹوک سوال اس سلسلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبتِ تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت و تعدد ثابت ہوا۔ اور وحدتِ وجود کا تصور غلط ثابت ہوا۔ اور اگر ان دونوں میں نسبتِ تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا۔ اور مظاہر و ظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد وبطلت الوحدة وان قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شيء في شيء ولا تجلى شيء في شيء۔[1]

---

[1] الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۵

اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے۔ اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شئی کسی شئی میں ظاہر ہوئی ہے، اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہی ہوئی ہے۔

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی ...جی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت واصل کے اس تغائر ...باوجود اس میں اور جلوہ گر ذات میں قدرِ مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ...ات میں اگیا پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس ...وجودِ متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ ...نسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدرِ مشترک گھیرے ہوئے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات ...بجودِ خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سردست ...اس تلمیح پر غور کر لیجیے کہ کائنات کے جملہ تعینات سطحِ وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعرِ وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

البحر لاشك عندی فی توحده\
وان تعدد بالامواج والزبد\
فلا یغرنك ماشاهدت من صور\
فالواحد الرب ساری العین فی العدد

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمہیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہ میں بہرحال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چبھتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں

تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالٰی کی ذاتِ گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا، زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی یہاں بالاجمال یوں سمجھ لیجیے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیاتِ وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقتِ کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین، اور اس عالم رنگ و بو کا ہر تقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔[1]

اس وضاحت سے قونوی کے تصور وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھپلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہم نوا مبتلا ہیں۔

حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے وہ قابلِ صد داد ہے:

بینی وبینك انی تنزاحمنی فارفع بحقك انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

علامہ کہتے ہیں:

فان هذا الکلام یفسر بمعانی ثلاثة یقوله الملحد ویقوله الزندیق

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ المنار مصر، ص ۹۸

ولیقولہٗ الصدیق۔[1]

اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں۔ اور تیسری تفسیر ایسی ہے جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہو۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ حلّاج اپنی 'انیت' کا ارتفاع اس بنا پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود وجودِ حق کی تجرید کو پاسکے۔ اور یہ نہ کہا جاسکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارہ میں کہا کہ:

انہٗ نصف رجل[2] وہ نصف انسان تھا

کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو البتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیتِ جذب سے تعلق رکھنے والی ہے۔ جس سے اکثر سالکین تصوّف دوچار ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی 'انیت' اور احساسِ ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیا کی زبان میں 'اصطلاح' کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلہ میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسومِ محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا۔ اور اس طرح 'معبود' مرکزِ فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصوّر بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہا قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے شارع سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف شہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ شہوداتِ شرع

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

[2] ایضاً

سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطۂ عروج تک پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبیٰ کی دوگونہ خوبیوں سے دست کش ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ و ریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عند اللہ اور عند الناس معذور سمجھا جا سکتا ہے۔[۴]

رفع 'انیت' کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھو جائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنےٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت، اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلاء اختیار کر لیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شے اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہو سکے۔ فنا و تحقیق توحید کا یہ وہ مقام بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔[۵] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسوی اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کر لیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دواعی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسویٰ کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہو پاتا جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحۃً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے جس کا حلاج قائل نہیں تھا:

سبحان من اظہر ناسوتہ ۔۔۔ سر سنا لاھوتہ الثاقب
حتی بدا فی خلقہ ظاہراً ۔۔۔ فی صورۃ الاکل والشارب

۴؎ الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۵؎ ایضاً

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوتِ درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر نہاں و ہیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[1]

نظریۂ تلطیف و تکثیف سے متعلق علاّمہ کا ردعمل قطعی منطقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف و کثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نقطۂ لطافت اور مخلوق نقطۂ کثافت میں تمیز د فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا، اور مخلوق، مخلوق۔ یعنی نہ ان کی لطافتِ ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہو گی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فرازپر پہنچیں گی جہاں عالمِ خلق نکھر کر تجرید و تنزیہ کے پیکر لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عملیہ سرے سے معرضِ ظہور میں آیا ہی نہیں۔[2]

بعینہٖ اسی نوع کا جواب علاّمہ نے شیخ نجم الدین کے تصورّ حقیقت و مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کو اظہار مدعا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں۔

ظهر فيها حقيقةً واحتجب عنها مجازاً[3]

کہ اللہ تعالےٰ کا اشیار میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے۔ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شئی کے

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۹۔ حلاّج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب "الطواسین" میں حلول کے بارہ میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔ [2] ایضاً، ص ۱۰

[3] ایضاً، ص ۹

دو نام نہیں ہیں تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے۔ اور خالق و مخلوق میں کوئی شئے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں اور ایک ہی مسمیٰ کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے۔ اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو بیک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جاسکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارہ میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا، مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کرلیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلہ کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتنا قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

علامہ کے اصل حریف

علامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے اندازِ بیان میں جو روانی اور بہاؤ ہے جو سلاست اور تسلسل ہے، اور جس طرح کی عذوبت و شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصہ میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، اپج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشا پرداز میں تاثیر و سحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت و بلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور روانی میں نثر میں فلسفہ و الٰہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے۔

ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم و شعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطحِ آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے 'وحدت الوجود' پر ایک نصب العینی عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے ادب سے، زبان سے، قرآن سے، فقہ سے اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل و شواہد تلاش کیے ہیں جنھیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر و استدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ و ادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استواری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے الٹے حیرت و استعجاب کے دواعی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلہ پر ہم ان کے ان الٹے سیدھے اور عجیب و غریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی و فکری بنیادوں کو فکر و نظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پرشکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے، اور جس نے اسلامی ادب کو حد درجہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیانِ ثابتہ پر اور وجودِ مطلق پر۔ (باقی)

میاں محمد شریف

ایک بے کس کی موت پر !!

"افکارِ شریف" کی دوسری سحر طراز قسط نذر ناظرین کی جاتی ہے۔ اور "ہل من مزید ؟" کہنے والوں کو اشارت دی جاتی ہے کہ یہ سلسلہ انشاء اللہ جاری رہے گا۔

(ایڈیٹر)

مرنے والے یہ بے لبسی تیری
ہائے اس درجہ بے کسی تیری

کاش تو کنجِ باغ میں مرتا !
جاں فدائے جہانِ بُو کرتا !

نالہ اُٹھتا زبانِ سوسن سے
چشمِ نرگس سے اشکِ خوں گرتے

دل میں لالہ کے داغ ہو جاتا
غنچہ سر گرمِ کاغ ہو جاتا

نعش پر آبدیدہ گل ہوتے
جیب و داماں دریدہ گل ہوتے

گریہ سامانیٔ سحر ہوتی !
چاک دامانیٔ سحر ہوتی !

گر سیہ پوش شامِ غم ہوتی
گریاں شبنمِ پیدہ و دم ہوتی

بُلبُلیں تیری نوحہ خواں ہوتیں
خونِ دل سے گہر فشاں ہوتیں

صحنِ گلشن میں شور و غل ہوتا
شورِ ہنگامۂ قیامت سا!

قمریاں سرو پر صنوبر پر
بامِ شمشاد و فرشِ اذخر پر!

تیرے ماتم میں نوحہ گر ہوتیں
محوِ زاری بچشمِ تر ہوتیں !!

بھنورا ہر سُو ہوا میں اُڑ اُڑ کر
بہن کر ماتمی سیہ چادر

اشکِ حسرت بکھیرتا جاتا !
بَین ماتم میں چھیڑتا کیا !

برگِ گل سے بناتے تیرا کفن — مل کے پڑھتے جنازہ مرغِ چمن
فرشِ گل پر تجھے لٹا دیتے — اور تھپک کر تجھے سلا دیتے
چاندنی چادرِ ضیاء ہوتی — ترے مرقد پہ کیا فضا ہوتی
طائرانِ ہوا اڑا کرتے — تیرے بالیں پہ فاتحہ پڑھتے!
کوئی جگنو چراغ ہو جاتا!
تو جو محوِ فراغ ہو جاتا!!

محمد جعفر پھلواروی

شیعہ سُنّی فرقوں کی متفق علیہ روایات

(۹)

قضایا

قاضیوں کی اقسام

(بریرۃ) مرفوعاً: القضاۃ ثلثۃ۔ واحد فی الجنۃ واثنان فی النار۔ فاما الذی فی الجنۃ فرجل عرف الحق وقضی بہ، ورجل عرف الحق فجار فی الحکم فھو فی النار، ورجل قضی للناس علی جھل فھو فی النار۔

ابوداؤد (اقضیہ)

قاضی تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک جنتی اور دو دوزخی۔ جو جنّت میں جائے گا وہ ایسا شخص ہے جو حق کو پہچانتا بھی ہے اور اس کے مطابق فیصلہ بھی دیتا ہے۔ اور وہ شخص جو حق کو پہچان لے پھر بھی فیصلے میں زیادتی کرے

(ابوعبداللہ) القضاۃ اربعۃ، ثلثۃ فی النار وواحد فی الجنۃ۔ رجل قضی بجور وھو یعلم فھو فی النار۔ ورجل قضی بجور وھو لا یعلم فھو فی النار۔ ورجل قضی بحق وھو لا یعلم فھو فی النار۔ ورجل قضی بحق وھو یعلم فھو فی الجنۃ۔

" ۳/۴، تہذیب ۲/۸۴۔ کافی ۲/۳۵۷

قاضی چار قسم کے ہوتے ہیں۔ تین تو دوزخی ہیں اور ایک بہشتی۔ جو جان بوجھ کر غیر منصفانہ فیصلہ دے وہ دوزخی ہے۔ اور جو لاعلمی سے غلط فیصلہ دے وہ بھی دوزخی ہے،

جہنم میں جائے گا۔ اور وہ شخص بھی دوزخ میں ہو گا جو ناواقفیت کے باوجود لوگوں کا فیصلہ کرنے بیٹھ جائے۔

اور جو لاعلمی میں صحیح فیصلہ دے دے وہ بھی دوزخی ہے۔ جنت میں وہ جائے گا جو سمجھ بوجھ کر صحیح فیصلہ دے

مشتبہات

(النعمان بن بشیر) الحلال بین و الحرام بین وبینهما امور مشتبهات لایعلمها اکثر من الناس فمن اتقی الشبهات فقد استبرأ لعرضه و دینه ومن وقع فی الشبهات وقع فی الحرام . . . . .

بخاری (ایمان)، مسلم (مساقات)، ابوداؤد (بیوع)، ترمذی (بیوع)، نسائی (بیوع)، ابن ماجہ (فتن)

حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں جن سے زیادہ تر لوگ ناواقف ہیں۔ لہذا جو شبہات سے بچا اس نے اپنی آبرو اور اپنے دین کو طعن اور نقصان سے بری کرلیا اور جو شبہات میں گر وہ حرام میں بھی پڑ جائے گا۔

(ابوعبد الله) مرفوعاً: حلال بین وحرام بین وشبهات بین ذلك، فمن ترك الشبهات نجی من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم۔

〃 ۳/۵ - تہذیب ۲/۹۱

حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور شبہات اس کے بیچ میں ہے۔ جو شبہات کو ترک کرے گا وہ حرام سے نجات پائے گا اور جو شبہات کو اختیار کرے گا وہ محرمات کا بھی اس طرح مرتکب ہو جائے گا کہ اسے پتہ بھی نہیں چلے گا۔

غصے میں فیصلہ

(ام سلمہ) لا یحکم احد بین اثنین

(   ) مرفوعا: من ابتلی بالقضاء

وھوغضبان . . . . . .

مسلم (اقضیہ) ترمذی (احکام) نسائی (قضاۃ)

ابن ماجہ (احکام)

کوئی شخص جب غصّے میں ہو تو وہ کے درمیان فیصلہ نہ دے۔

فلا یقضین وھوغضبان

" ۳/۹ - تہذیب ۲/۷ - کافی ۲/۳۵۹

جو منصب قضا کی آزمائش میں پڑے وہ بحالت غصّہ کبھی فیصلہ نہ دے۔

دونوں فریق کا بیان سنو

(علی) مرفوعاً: . . . . . فاذا جلس بین یدیك الخصمان فلا تقضین حتی تسمع من الاخر کما سمعت من الاوّل فانہ احری ان یتبین لك القضاء . . . . .

ترمذی (احکام) ابوداؤد (اقضیہ)

جب تمھارے سامنے دو جھگڑنے والے بیٹھ جائیں تو اس وقت تک فیصلہ نہ دو جب تک دوسرے کا بیان اسی طرح نہ سن لو جس طرح پہلے کا سنا تھا۔ واضح فیصلے کے لیے یہ طریقہ مناسب تر ہے۔

(ابوعبد اللہ) مرفوعاً: اذا تقاضی الیك رجلان فلا تقض للاول حتی تسمع من الاٰخر فانك اذا فعلت ذلك تبین لك القضاء . . . . .

" ۳/۷ - تہذیب ۲/۷۱

جب تم سے دو شخص فیصلے کے طالب ہوں تو پہلے کے لیے اس وقت تک فیصلہ نہ دو جب تک دوسرے کی بھی نہ سن لو۔ جب تم ایسا کرو گے تو فیصلہ بہت واضح ہو جائے گا۔

دونوں فریقوں میں برابری

(ام سلمہ) مرفوعاً: اذا ابتلیٰ احدکم بالقضاء . . . . ولیسوّ بینھم بالنظر والمجلس والاشارہ . . . .

موصلی ( ) کبیر ( )

( ) مرفوعاً: من ابتلی بالقضاء فلیساوِ بینھم فی الاشارۃ والنظر فی المجلس

" ۳/۸ - تہذیب ۲/۷ - کافی ۲/۳۵۹

اگر تم میں سے کوئی منصب قضا کی آزمائش میں پڑے تو ..... دیکھنے میں۔ بیٹھک میں اور اشارے میں سب کے ساتھ برابری قائم رکھے۔

جو منصب قضا کی آزمائش میں پڑے وہ اشارے میں، دیکھنے میں اور بیٹھک میں سبھوں کے ساتھ برابری کو قائم رکھے۔

خصّی کی گواہی

(المتوکل) ان الجارود شهد على قدامة انه شرب الخمر فقال عمر هل معك شاهد اخر فقال لا فقال عمر يا جارود ما اراك الا مجلودا قال ليشرب ختنك واجلد انا؟ فقال علقمة الخصى لعمر انجوز شهادة الخصى؟ قال وما بال الخصى لا تقبل شهادته؟ قال فانى اشهد انى قد رايتها يقيئها فقال عمر ما قاءها حتى شربها۔ فاقامه ثم جلده الحد۔
مصنف عبد الرزاق ( )

(ابو جعفر) انى عمر بن الخطاب بقدامة بن مظعون قد شرب الخمر فشهد عليه رجلان احدهما خصى وهو عمرو التيمى والاخر المعلّى بن الجارود تشهد انه راٰه يشرب وشهد الاخر انه يقئ الخمر فارسل عمر الى اناس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و اله فيهم على بن ابى طالب عليه السلام فقال لعلىؑ ما تقول يا ابا الحسن فانك الذى قال رسول الله عليه و اله: اعلم هذه الامة واقضاها بالحق فان هذين قد اختلفا فى شهادتهما وما قاءها حتى شربها۔ فقال هل تجوز شهادة الخصى؟ فقالؑ: ما ذهاب انثييه الا كذهاب بعض اعضائه۔ ” ۳/۴۲ ۔ تہذیب ۲/۸۵ ۔ کافی ۲/۲۵۵

بارِ ثبوت اور قسم

(ابن عمرو بن العاص) مرفوعاً: البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه

ترمذی (احکام) بخاری (رہن) ابن ماجہ (احکام)

بارِ ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے۔

(   ) مرفوعاً: البینة علی المدعی ولیمین علی المدعی علیه .....

" ۳/۲ - تہذیب ۲/۴۲ - کافی ۲/۳۶

بارِ ثبوت مدعی کے سر ہے اور قسم مدعا علیہ کے ذمے۔

ایک گواہ اور ایک قسم

(ابوھریرة) ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی بالیمین مع الشاهد الواحد

ابو داؤد (اقضیہ) ترمذی (احکام) ابن ماجہ (احکام) موطا (اقضیہ)

حضورؐ نے ایک گواہ کے ساتھ قسم پر فیصلہ فرمایا ہے۔

(   ) قضی رسول الله صلی الله علیه واله بشهادة شاهد ویمین المدعی ......

" ۳/۳۳

آنحضرتؐ نے ایک مدعی کے ایک گواہ کی گواہی اور قسم پر فیصلہ دیا ہے۔

جب عدالت گواہی کے لیے بلائے

(عمران بن حصین) مرفوعاً: من دعی الی حاکم من حکام المسلمین فامتنع فهو ظالم او قال لا حق له

بزار (   )

جس شخص کو کسی مسلمان حاکم کے پاس (گواہی کے لیے) بلایا جائے اور وہ نہ جائے تو وہ ظالم ہے (یا اس کا یہ حق نہیں)

(ابوعبدالله) لاینبغی للذی یدعی الی شهادة ان یتقاعس عنها

" ۳/۳۴ - تہذیب ۲/۸۴ - کافی ۲/۳۴۹

جس شخص کو گواہی کے لیے بلایا جائے اس کو گواہی سے کترانا نہیں چاہیے۔

حق شفعہ کہاں ہوتا ہے

(جابر) قضی النبی صلے اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل مالم یقسم

بخاری (شفعہ) مسلم (مساقات) نسائی (بیوع) ابن ماجہ (شفعہ)

(ابو عبد اللہ عن ابیہ) ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ والہ قضی بالشفعہ ما لم تورف یعنی تقسم۔ ″ $\frac{3}{45}$

شفعہ کہاں نہیں ہوتا

(جابر)..... اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ لھا....

بخاری (شفعہ) ابوداؤد (بیوع) ترمذی (احکام) نسائی (بیوع) ابن ماجہ (شفعہ)

(″) اذا ارفت الارف وحدت الحدود فلاشفعۃ.....

″ $\frac{3}{45}$ - تہذیب $\frac{2}{164}$ - کافی $\frac{1}{410}$

بچے کا حق شفعہ

(جابر) مرفوعاً: الصبی علی شفعہ حتی یدرك. فاذا ادرك ان شاء اخذ وان شاء ترك

طبرانی اوسط ( ) صغیر ( )

بچے کا حق شفعہ بلوغ تک رہے گا۔ لہذا جب وہ بالغ ہوجائے تو چاہے وہ حق لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔

(علی) وصی الیتیم بمنزلۃ ابیہ یاخذ لہ الشفعۃ اذا کانت رغبتہ

″ $\frac{3}{46}$ - تہذیب $\frac{2}{164}$ - کافی $\frac{1}{410}$

یتیم کا وصی بمنزلہ اس کے باپ کے ہے۔ اگر اسے رغبت ہو تو اس کے لیے شفعہ لے سکتا ہے۔

غیر مسلم کا حق شفعہ

(انس) مرفوعا: لاشفعۃ لنصرانی

طبرانی فی الصغیر ( )

(علی) لیس للیھودی والنصرانی شفعۃ..

″ $\frac{3}{45}$ - تہذیب $\frac{2}{164}$ - کافی $\frac{1}{410}$

ی کا کوئی حق شفعہ نہیں۔

یہودی اور نصرانی کا کوئی حق شفعہ نہیں۔

نہ ظالم بنو اور نہ مظلوم

عباس) مرفوعا: لاضرر ولاضرار

جر (احکام)

سان اٹھانا ہو نہ نقصان پہنچانا

(ابوعبد الله) مرفوعا: لاضرر ولا إضرار[۱]

" ۳/۵۴ ۔ تہذیب ۲/۱۶۲ ۔ کافی ۱/۴۱۰

نہ نقصان اٹھانا ہو نہ نقصان پہنچانا۔

درخت خرما کے لیے حریم

عید) اختصم الی النبی صلی الله
وسلم رجلان فی حریم نخلة فامر
ن رعت فوجدت سبعة اذرع
روایة خمسة اذرع) فقضی بذلک

(الفقیہ) ابن ماجہ (رہون)

ایک درخت خرما کے حریم کے بارے
تے ہوئے حضورؐ کے پاس آئے حضورؐ
ے کا حکم دیا تو سات ہاتھ دیا دوسری
کے مطابق پانچ ہاتھ) نکلا۔ اسی کے
حضورؐ نے فیصلہ دے دیا۔

(ابوعبد الله) قضی رسول الله علیه واله
فی رجل باع نخلة واستثنی نخلة فقضی
له بالمدخل الیها والمخرج منها ومدی
جرائدها

" ۳/۵۵ ۔ تہذیب ۳/۱۵۶ ۔ کافی ۱/۴۱۲

ایک شخص کے بارے میں جس نے ایک نخلستان
فروخت کیا اور ایک درخت کو مستثنیٰ کر لیا۔ یہ
فیصلہ دیا کہ وہ آجا سکتا ہے اور ٹہنیوں کے
برابر جگہ دی جائے۔

کنوئیں کا حریم

لی) مرفوعا: من حفر بئراً فله
ذراعا عطنا لماشیة

(علی) حریم البئر العادیة خمسون[۲]
ذراعا الا ان یکون الی عطن او الی طریق

فقیہ ج ۳ صفحہ ۱۴۷ ضرار کے بدل اضرار و هو مروی عن ابی جعفر مرفوعا[۲] تہذیب اور کافی
کی بجائے اربعون ہے اور خود فقیہ ۳/۵۳ روایت ۱۶۱ میں بھی بجائے اربعون ہے۔

ابن ماجہ (رہون)، بخاری (مساقات)

جو کنواں کھودے اس کے چوپایوں کے باڑے کے لیے چالیس ہاتھ جگہ چھوڑ دی جائے۔

فیکون اقل من ذلک الی خمسۃ عشرین ذراعا

" ۳/۵۸ - تہذیب ۲/۱۵۰ - کافی ۱/۱۴۴

چلتے کنوئیں کا حریم پچاس (دوسری روایت کے مطابق چالیس) ہاتھ ہے لیکن اگر اس کا رخ باڑے یا راستے کی طرح تو اسے گھٹا کر پچیس ہاتھ تک بھی لایا جا سکتا ہے۔

پانی کتنا روکا جائے

(عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ) ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قضی فی السیل المھزور ان یمسک حتی یبلغ الکعبین ثم یرسل الاعلی علی الاسفل

ابو داؤد (اقضیہ) ابن ماجہ (رہون)

مہزور (حجاز میں بنی قریظہ کی ایک وادی) کی وادی کے بارے میں حضور نے یہ فیصلہ دیا کہ ٹخنوں پانی کو روکا جائے پھر اس سے اوپر کو نیچے کے لیے چھوڑ دیا جائے۔

(علی) قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ فی سیل وادی مھزور ان یحبس الا علی الاسفل الماء الزرع الی الشراک وللنخل الی الکعب ثم یرسل الماء الی الاسفل من ذلک

" ۳/۵۶ - تہذیب ۲/۱۵۶ - کافی ۱/۴۰۹

آنحضور نے وادی مہزور کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ کھیتی ہو تو اوپر کے حصے میں تسمہ تک اور نخلستان ہو تو ٹخنے تک پانی روکا جائے پھر نیچے کی طرف چھوڑ دیا جائے۔

خزیمہ کی گواہی کا وزن

(خزیمہ بن ثابت) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتاع فرسا من اعرابی

(عمارۃ بن خزیمہ بن ثابت) قال ان عمہ حدثہ وھو من اصحاب النبی

ـتتبعه الى منزله ليقبضه ثمن
ـه فاسرع النبى صلى الله عليه
ـم المشى وابطا الاعرابى بالفرس
ـقت رجال يعترضون الاعرابى
ـمونه بالفرس لايشعرون ان
صلى الله عليه وسلم فقال ان
مبتاعا هذا الفرس والا فبعته
النبى صلى الله عليه وسلم حين
ـنداء الاعرابى فقال اوليس قد
ـه منك ؟ قال الاعرابى لا والله
ـكه فقال صلى الله عليه وسلم
ابتعته منك فطفق الاعرابى
هلم شهيدا فقال خزيمة انا
ـن انك قد بايعته فاقبل النبى
ـله عليه وسلم على خزيمة فقال
ـد؟ قال بتصديقك يا
الله. فجعل صلى الله عليه وسلم
ـة خزيمة بشهادة رجلين.
زاقضیه) نسائی (بیوع) بخاری (جہاد و

ـنے ایک اعرابی سے ایک گھوڑا

صلى الله عليه واله ان النبى صلى الله
عليه واله ابتاع فرسا من اعرابى
فاسرع النبى صلى الله عليه واله
المشى ليقبضه ثمن فرسه فابطأ
الاعرابى فطفق رجال يعترضون
الاعرابى فيساومونه بالفرس و
هم لايشعرون ان النبى صلى الله
عليه وسلم ابتاعه حتى زاد بعضهم
الاعرابى فى السوم على الثمن فنادى
الاعرابى فقال: ان كنت مبتاعا لهذا
الفرس فابتعه والا بعته، فقام
النبى صلى الله عليه واله حين سمع
الاعرابى فقال: او ليس قد ابتعته
منك؟ فطفق الناس يلوذون
بالنبى صلى الله عليه واله وبالاعرابى
وهما يتشاجران فقال الاعرابى:
هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك
ومن جاء من المسلمين قال للاعرابى:
ان النبى صلى الله عليه واله لم يكن
ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن
ثابت فاستمع لمراجعة النبى صلى الله

خریدا۔ اور اس سے گھر تک چلنے کو کہا تاکہ گھوڑے کی قیمت اسے ادا کر دیں۔ حضورؐ ذرا تیز چلے اور اعرابی گھوڑے کو آہستہ آہستہ چلانے لگا۔ راستے میں کچھ لوگ ملے اور اس اعرابی سے دام چکانے لگے۔ انھیں یہ علم نہ تھا کہ حضورؐ سودا کر چکے ہیں۔ اتنے میں اعرابی نے حضورؐ کو آواز دے کر کہا کہ اگر آپ لیتے ہیں تو لے لیں ورنہ میں اسے بیچ رہا ہوں۔ حضورؐ نے جب اس اعرابی کی آواز سنی تو کھڑے ہو گئے اور فرمایا کیا میں خرید نہیں چکا ہوں۔ اعرابی نے کہا: بخدا نہیں! میں نے تو آپ سے کوئی سودا نہیں کیا ہے۔ حضورؐ نے فرمایا۔ ہاں ہاں میں تجھ سے سودا کر چکا ہوں۔ اعرابی کہنے لگا کہ کوئی گواہ لائیے۔ خزیمہ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضورؐ سودا کر چکے ہیں۔ حضورؐ نے خزیمہ کی طرف متوجہ ہو کر پوچھا کہ تم کس بنیاد پر گواہی دے رہے ہو؟ عرض کیا یا رسول اللہ حضورؐ کو سچا تسلیم کر لینے کی وجہ سے۔ اس وقت حضورؐ نے خزیمہ کی ایک گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیا۔

علیه واله والاعرابی فقال خزیمة : انی انا اشهد انك قد بایعته - فاقبل النبی صلی اللّٰه علیه واله علی خزیمة فقال بم تشهد؟ قال بتصدیقك یا رسول اللّٰه فجعل النبی صلی اللّٰه علیه واله شهادة خزیمة بن ثابت شهادتین وسماه ذا الشهادتین۔

" ۳/۶۲

عمارہ کہتے ہیں کہ ان کے چچا نے جو حضورؐ کے ایک صحابی ہیں بیان کیا کہ آنحضورؐ نے کسی اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا۔ حضورؐ تیز رفتاری سے روانہ ہوئے تاکہ اسے گھوڑے کی قیمت ادا فرما دیں۔ اور اعرابی سست چلنے لگا۔ راستے میں کچھ لوگ ملے اور اس سے گھوڑے کے دام چکانے لگے۔ انھیں یہ علم نہ تھا کہ آنحضورؐ سودا کر چکے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض نے اصل دام سے زیادہ پر معاملہ چکا لیا۔ اس وقت اعرابی نے پکار کر کہا کہ: اگر آپ یہ گھوڑا خریدتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اسے بیچے دیتا ہوں۔ حضورؐ اعرابی کی آواز سن کر کھڑے ہو گئے اور فرمایا:

کیا میں تم سے سودا کر نہیں چکا ہوں ؟ اتنے میں لوگ حضورؐ اور اس اعرابی کے گرد جمع ہوگئے اور دونوں فریق جھگڑتے رہے۔ اعرابی نے کہا کہ کوئی گواہ ایسا لائیے جو اس اس بات کی گواہی دے کہ میں فروخت کر چکا ہوں۔ ادھر سے جو مسلمان بھی گزرا اس نے اعرابی سے یہی کہا کہ حضورؐ جو بات فرماتے ہیں وہ سچی بات ہوتی ہے۔ اتنے میں خزیمہ بن ثابت آگئے اور حضورؐ اور اس اعرابی کے سوال جواب کو سنتے رہے۔ اس کے بعد خزیمہ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ حضورؐ اس سے سودا کر چکے ہیں۔ حضورؐ نے پوچھا: کس بنیاد پر تم یہ گواہی دے رہے ہو؟ عرض کیا: یا رسول اللہ حضورؐ کو سچا مان لینے کی وجہ سے۔ اس پر حضورؐ نے خزیمہ بن ثابت کی گواہی کو دو گواہیوں کے برابر قرار دیا اور ان کو ذوالشہادتین کا لقب دیا۔

رضاعت کے رشتے

شۃ) مرفوعا: یحرم من الرضاع . (ابوعبداللہ) ..... وما یحرم من النسب

ضاع ما یحرم من النسب من النساء فانہ یحرم من الرضاع .... .

ی (نکاح)، مسلم (رضاع)، ابوداؤد (نکاح) ‘‘ ۳۴/۹۲ - استبصار ۱/۱۷ - تہذیب ۲/۲۱۶

ن ماجہ (نکاح) نسبی لحاظ سے جو عورتیں حرام ہیں وہ رضاعی

سبا جو رشتہ حرام ہے وہ رضاعاً بھی حرام ہے لحاظ سے بھی حرام ہیں۔

ایک کے لیے صدقہ دوسرے کے لیے ہدیہ

(عائشہ) تصدق علی بریرۃ بلحم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هو لها صدقة ولنا هدية۔

بخاری (ہبہ) مسلم (زکوٰۃ) نسائی (زکوٰۃ)

بریرہؓ کو صدقے کا گوشت دیا گیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ وہ اس کے لیے صدقہ ہے لیکن (اگر وہ ہمیں دے) تو وہ ہمارے لیے ہدیہ ہے۔

(ابوعبداللہ) ..... قالت (عائشہ) یارسول اللہ صدق بہ (بلحم) علی بریرۃ وانت لاناکل الصدقۃ۔ فقال علیہ السلام: هو لها صدقة ولنا هدية.....

" $\frac{3}{79}$ - تہذیب $\frac{2}{318}$ - کافی $\frac{2}{284}$

عائشہؓ نے کہا کہ یارسول اللہ! وہ گوشت ہے جو بریرہؓ کو بطور صدقہ ملا ہے، اور حضورؐ صدقے کی چیز کھاتے نہیں۔ تو حضورؐ نے فرمایا یہ اس کے لیے صدقہ اور ہمارے لیے ہدیہ ہے۔

صبح تڑکے اٹھنے کی برکتیں

(ابن عمر) مرفوعاً: اللهم بارك لامتي في بكورها۔

ترمذی (بیوع) ابن ماجہ (تجارات)

اے اللہ میری امت کو فجر کی برکتیں عطا فرما۔

(ابوعبداللہ) مرفوعاً: اللهم بارك لامتي في بكورها۔

" $\frac{3}{95}$

اے اللہ میری امت کو سویرے کی برکتیں مرحمت فرما

صنعت کار کی فضیلت

(ابن عمر) مرفوعاً: ان الله تعالی یحب العبد

(علی) ان الله تبارك و تعالی یحب

المومن المحترف الحکیم
طبرانی ( )، بیہقی فی شعب الایمان
اللہ تعالیٰ اس بندۂ مومن کو پسند فرماتا ہے جو عقلمند کاریگر ہو۔

المحترف الامین
" ۳/۹۵
اللہ تعالیٰ امانت دار کاریگر کو پسند فرماتا ہے۔

ایک پیغمبر اور محنت کی کمائی

المقدام) ..... وان نبی اللہ داؤد ن یأکل عمل یدیہ
اری (بیوع)
ورعد اسکے نبی داؤدؑ اپنے ہاتھ کی کمائی ھاتے تھے۔

(ابوعبداللہ) ..... فکان (داؤد) یعمل کل یوم درعا فیبیعھا بالف درھم
" ۳/۹۹ - تہذیب ۲/۹۹ - کافی ۱/۲۴۸
داؤدؑ ہر روز ایک زرہ بنا کر ایک ہزار درہم میں فروخت کرتے تھے۔

اخراجات میں میانہ روی

نس) مرفوعاً: .... ولا عال من مقصد
انی فی الاوسط
میانہ روی (اخراجات میں) قائم رکھے ںتاج نہیں ہوگا۔

(") ضمنت لمن اقتصد لا یفتقر
" ۳/۱۰۲
میں اس بات کی ضمانت لیتا ہوں کہ داخراجات میں) جو میانہ روی اختیار کرے وہ محتاج نہ ہوگا۔

زمین کی بلا وجہ فروخت

قل بن یسار) مرفوعا: من باع دار من غیر ضرورۃ سلط اللہ علی ماتا لفا یتلفہ
ن الاوسط

(") لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ المدینۃ خط دورھا برجلہ ثم قال: اللھم من باع بقعۃ من ارض فلا تبارك فیہ۔ " ۵/۱۰۵ - کافی ۱/۲۵۲

جو بلا ضرورت کسی محلے کا حصہ فروخت کرے گا اس پر اللہ اس کے دام پر ایسی آفت مسلط کر دے گا جو اسے تباہ کر کے رکھ دے۔

حضورؐ جب مدینے تشریف لے گئے تو اپنے پاؤں سے گھروں کے نشان لگائے۔ پھر فرمایا: اے اللہ جو زمین کا کوئی حصہ بیچے اس کو برکت نہ دے۔

قرض اور ترکے کی حیثیت فتح مکہ سے پہلے اور بعد

(جابر) .... فاتی بمیت فقال اعلیہ دین؟ قالوا نعم علیہ دیناران۔ قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادۃ ھا علی یا رسول اللہ فصلی علیہ۔ فلما فتح اللہ علی رسولہ قال انا اولی بکل مومن من نفسہ فمن ترک دینا فعلی قضاؤہ ومن ترک مالا فلورثتہ

(ابوداؤد (فرائض)، نسائی (جنائز)، ابن ماجہ (صدقات)، ترمذی (جنائز)، بخاری ( )، مسلم (جمعہ)

..... حضورؐ کی خدمت میں ایک جنازہ لایا گیا تو آپ نے پوچھا کہ اس پر قرض تو نہیں؟ لوگوں نے بتایا کہ دو دینار اس کے ذمے قرض ہیں۔ فرمایا: اچھا تو تم ہی لوگ اس کی نماز جنازہ پڑھ لو۔ ابوقتادہ نے کہا کہ یا رسول اللہ اس کی ادائیگی کا میں ذمے دار ہوں تو حضورؐ نے اس کی نماز جنازہ پڑھ لی۔ لیکن جب اللہ نے اپنے رسول کو فتح مندی بخشی تو حضورؐ نے اعلان

(") انہ ذکر لنا ان رجلا من الانصار مات وعلیہ دیناران دینا فلم یصل علیہ النبی صلی اللہ علیہ والہ وقال: صلوا علی اخیکم حتی ضمنہا بعض قراباتہ ...... ثم قال (ابوعبداللہ) انما فعل ذلک لیتعاطوا ولیرد بعضھم علی بعض ولئلا یستخفوا بالدین .....

" $\frac{3}{111}$ - تہذیب $\frac{2}{59}$ - کافی $\frac{1}{352}$

ہمیں بتایا گیا ہے کہ ایک انصاری کا انتقال ہوا تو ان پر دو دینار قرض تھا تو حضورؐ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی اور فرمایا کہ تم لوگ اپنے بھائی کی نماز جنازہ پڑھ لو۔ آخر ان کے ایک قرابت مند نے اس کی ضمانت لی .... اس کے بعد ابوعبداللہ نے کہا کہ ایسا کہا کہ لوگ غور کریں۔ ایک دوسرے کو لوٹا دیں اور دین کا استخفاف نہ کریں۔

فرمادیا: میں ہر مومن کا اس کی اپنی ذات سے بھی زیادہ ذمے دار ہوں۔ لہذا جو قرض چھوڑے اس کا ذمے دار میں ہوں اور جو مال چھوڑے وہ اس کے وارثوں کے لیے ہے۔

(″) من کان علیه دین یرید قضاءہٗ کان معه من الله عز وجل حافظان یعینان علی الاداء عن امانته فان قصرت نیته عن الاداء قصرا عنه من المعونة بقدر ما قصر من نیّته

″ ۳/۱۱۲ - تہذیب ۲/۵ - کافی ۱/۱۵۴

بندوں کا قرض معاف نہیں ہوتا

ابن عمرو بن العاص) مرفوعا: یغفر للشهید کل ذنب الا الدین

مسلم (امارہ) ابن ماجہ (جہاد)

شہید کا ہر گناہ معاف ہو جاتا ہے بجز قرض کے۔

(″) اول قطرۃ من دم الشهید کفارة لذنوبه الا الدین فان کفارته قضاؤہ

″ ۲/۱۱۲

شہید کے خون کا پہلا قطرہ اس کے تمام گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے بجز قرض کے کہ اس کا کفارہ تو ادائے قرض ہے۔

(″) مرفوعا: لیس من غریم ینطلق من عندہ غریمہ راضیا الا صلت علیه دواب الارض و نون البحور۔ ولیس من غریم ینطلق صاحبه غضبان وهو ملیّ الا کتب

اللہ عز وجل بکل یوم عجیبہ ولیلۃ

ظلما۔

خائن سے بھی خیانت نہ کرو ″ ۳/۱۱۳

(ابوھریرۃ) مرفوعا: اوّل الامانۃ الی من ائتمنك ولا تخن من خانك۔

ابوداؤد (بیوع) ترمذی (بیوع)

جس نے تمہارے پاس امانت رکھوائی اس کی امانت ادا کرو اور جس نے تمہاری خیانت کی ہو اس کی تم خیانت نہ کرو۔

(ابوعبداللہ) من ائتمنك بامانۃ فادّھا الیہ ومن خانك فلا تخنہ

″ ۳/۱۱۳

جس نے تمہارے پاس امانت رکھوائی ہو اس کی امانت ادا کرو اور کسی نے تمہاری خیانت کی ہو تو تم اس کی خیانت نہ کرو۔

تجارت کی عالمگیر وسعت

(نعیم بن عبد الرحمٰن الازدی) تسعۃ اعشار الرزق فی التجارۃ ....

سنن سعید بن منصور ( )

روزی کے دس حصوں میں سے نو حصے تجارت سے وابستہ ہیں۔

(ابوعبداللہ) ان تسعۃ اعشار الرزق فی التجارۃ

″ ۳/۱۴۷

روزی کے دس حصوں میں سے نو حصے تجارت سے متعلق ہیں۔

تاجر مال کا نقص بتا دے

(عقبہ بن عامر) مرفوعا: المسلم اخو المسلم لا یحل لمسلم باع من اخیہ بیعا فیہ عیب الا بیّنہ لہ

(ابوعبداللہ) فی الرجل الذی یکون عندہ لونان من طعام واحد قد سعّر ھما شتی واحدھما خیر

ابن ماجہ (تجارات)

ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنے بھائی کے ہاتھ کوئی ناقص مال فروخت کرے اور اس کا نقص واضح نہ کرے۔

من الاخر فیخلطهما جمیعا ثم یبیعهما بسعر واحد قال: لایصلح له یفعل بغش به للمسلمین یبینه

" $\frac{3}{129}$ - تہذیب $\frac{2}{127}$ - کافی $\frac{1}{280}$

ایک شخص کے پاس دو طرح کے غلے ہوں جن کی قیمتیں بھی جدا گانہ ہوں اور دونوں میں ایک بہتر قسم کا ہو پھر وہ دونوں کو مخلوط کرکے سب کو ایک ہی دام سے فروخت کرتا ہے۔ ایسے شخص کے بارے میں ابوعبداللہ نے کہا کہ اس کے لیے یہ مناسب نہیں

(ابوالحسن) ان المسلمین شرکاء فی الماء والنار والکلأ۔

" $\frac{3}{151}$

لہ وفی مسند الفردوس للدیلمی تسعۃ اعشار رزق امتی فی البیع والشراء

(رجل من المہاجرین) مرفوعا: المسلمون شرکاء فی ثلث الماء والکلاء والنار

ابوداؤد ( ) ابن ماجہ ( )

ںاہد حسین رزاقی

دکن کے مسلمانوں میں شادی بیاہ کی رسمیں

مسلمانوں کی ثقافت کے مختلف پہلو ہیں ۔ زیر نظر مقالہ ایک خاص پہلو کو واضح کرتا ہے

حیدرآباد پر بھارت کا قبضہ ہونے سے پہلے اس ریاست میں تمام تقریبوں بالخصوص نادی کے موقع پر بے شمار رسمیں کی جاتی تھیں ۔ اور شان وشوکت کے اظہار پر بہت روپیہ نایع ہوتا تھا۔ کئی رسمیں دولت کی زیادتی کی وجہ سے رائج ہو گئی تھیں جو کم استطاعت الوں کے لیے ایک مصیبت بن گئی تھیں۔ لیکن سب ان کی پابندی کرنا ضروری خیال کرتے تھے۔ یدرآباد کی تباہی کے بعد بہت سی رسمیں وہاں بھی ختم ہو گئیں اور جو لوگ وہاں سے ہجرت کر کے کستان آئے انھوں نے بھی اکثر رسمیں چھوڑ دیں ۔ تاہم متعدد رسمیں برقرار ہیں اور ان میں ایک نفرادیت بھی پائی جاتی ہے۔

سم نویسی

رشتے کے لیے تحریک ہمیشہ لڑکے والوں کی طرف سے ہوتی ہے ۔ لڑکے کی کسی رشتہ دار ، شترک دوست یا مشاطہ کے ذریعہ پیام دیا جاتا ہے ۔ جب پیام دیتے ہیں تو گلابی رنگ کے غذ پر لڑکے سے متعلق تفصیلی معلومات لکھ کر بھیجتے ہیں ۔ اس کو اسم نویسی کہتے ہیں ۔ لڑکے کا

ب نسب، عمر، پیشہ، تعلیم، آمدنی، جائداد، اہم عہدہ یا حیثیت رکھنے والے رشتہ داروں کے
۔ دادا، نانا۔ باپ، چچا، ماموں وغیرہ کے متعلق ضروری باتیں سب اسم نویسی میں درج
تی ہیں جس سے یہ بخوبی معلوم ہوجاتا ہے کہ لڑکے کی خاندانی، مالی، معاشرتی اور تعلیمی حالت
ہے اور کس طبقہ سے تعلق رکھتا ہے۔

اسم نویسی میں جو حالات درج ہوتے ہیں لڑکی والے مناسب طریقہ پر اس کی تصدیق
نے ہیں اور لڑکے کے اخلاق وعادات کے بارے میں دریافت کرکے پورا اطمینان کرلیتے
۔ اس کے بعد لڑکے والے نام نویسی یعنی لڑکی کے حالات لکھ کر بھیجنے کے لیے کہتے ہیں۔
ں والے اس کے جواب میں گلابی رنگ کے کاغذ پر باپ، دادا، نانا، ماموں، بھائی وغیرہ
ضروری حالات، ذات، مذہب، تعلیم، ملازمت اور مالی حالت سب لکھ کر بھیج دیتے
۔ اور لڑکے والے اپنے طور پر ان کی تصدیق اور اطمینان کرلیتے ہیں۔

اس کے بعد لڑکے کے گھر سے چند عورتیں لڑکی کو دیکھنے آتی ہیں۔ لڑکی کے ہاتھ، آنکھیں
ل خاص طور پر دیکھے جاتے ہیں۔ چند روز کے بعد لڑکی والے لڑکے کو بلاتے ہیں۔ اس کے
ہ چند رشتہ دار بھی آتے ہیں اور لڑکی کے رشتہ دار مرد اور عورتیں لڑکے کو دیکھتے ہیں۔ پہلے یہ
ج تھا کہ لڑکا اور لڑکی ایک دوسرے کو نہیں دیکھتے تھے۔ لیکن اب ان کو بھی یہ موقع دیا جاتا
، کہ وہ دیکھیں اور پسند کریں۔

ا اور گھوڑا

جب لڑکے والے لڑکی کو اور لڑکی والے لڑکے کو پسند کرلیتے ہیں تو منگنی، جہیز اور
غیرہ کے متعلق بات چیت ہوتی ہے۔ لڑکے والے یہ پوچھتے ہیں کہ شادی کتنے ہزار کی ہوگی
ے کو جوڑے اور گھوڑے کے نام سے کتنی رقم دی جائے گی۔ سونے کی پازیب دیں گے
ں۔ جوڑے کتنے دیں گے۔ زیور کیا دیں گے۔ جہیز کتنا دیں گے۔ دولھن والے پوچھتے
ہ لڑکے والے مہر کیا رکھیں گے۔ چڑھاوے میں کتنے زیور اور جوڑے لائیں گے۔ اور

کس پیلنے پر شادی کریں گے۔ حیدرآباد میں عموماً اوسط طبقہ میں پچیس تا پچاس ہزار کی شادی کی جاتی تھی۔ خوش حال لوگ ایک لاکھ تک کی شادی کرتے تھے۔ اور امراء اس سے بہت زیادہ۔ جوڑے کے نام سے لڑکے کو پانچ ہزار سے لے کر پچیس ہزار تک دیے جاتے تھے۔ اور لڑکی کو سونے کی پازیب دینا بہت ضروری خیال کیا جاتا تھا۔ جوڑے کے روپے دینے کا رواج حیدرآبادیوں میں اب بھی ہے۔ پازیب دینے والوں کی تعداد کم ہو گئی ہے۔ تاہم دولھن کو زیور اور جوڑے بہت زیادہ دیے جاتے۔ مہر کے مسئلہ پر عموماً اختلاف ہوتا ہے۔ جب سب باتیں طے ہو جاتی ہیں تو منگنی کی رسم کے لیے تاریخ مقرر کی جاتی ہے۔

منگنی

دولھن والے منگنی کی رسم کے لیے دولھا والوں کو چائے یا کھانے پر مدعو کرتے ہیں۔ دولھا کی طرف سے دولھن کے لیے انگوٹھی، کشتیوں یا ٹوکروں میں مٹھائی، چنگیر میں پھول اور ایک کشتی میں مصری، پان اور صندل لے آتے ہیں۔ عورتیں فرش یا کرسیوں پر بیٹھ جاتی ہیں۔ اور تخت پر مسند بچھا کر دولھن کو بٹھاتے ہیں۔ پہلے دولھن کے صندل لگاتے ہیں۔ پھر اس کو پھول پہناتے ہیں۔ اس کے بعد منگنی کی انگوٹھی پہنائی جاتی ہے۔ سونے کی انگوٹھی کے ساتھ چاندی کا ایک چھلّہ بھی ضرور پہناتے ہیں۔ پھر دولھن کے ہاتھ میں دوسو یا اس سے زیادہ روپے رکھتے ہیں اور اس کے سر پر روپے نچھاور کرتے ہیں جس کو وارن پھیرن کہتے ہیں۔ مہمان بھی روپے وارتے ہیں اور یہ روپے گانے والیوں اور گھر کے ملازموں کو دیے جاتے ہیں۔ آخر میں مہمانوں کو کھانا کھلایا جاتا ہے۔

دوسرے روز دولھن والے دولھا کے گھر منگنی کی رسم کے لیے جاتے ہیں۔ یہ بھی دولھا کے لیے انگوٹھی اور پھول لے جاتے ہیں اور دولھا والے جتنی مٹھائی لائے تھے اس کی ڈیڑھ گنی مٹھائی لے جاتے ہیں۔ دولھا کو مسند پر بٹھا کے پھول پہنائے جاتے ہیں پھر انگوٹھی پہناتے ہیں۔ اور دولھن کے ہاتھ میں منگنی کے وقت جتنے روپے رکھے گئے تھے اس کے ڈیڑھ گنے روپے رکھے جاتے

ہیں۔ اس کے بعد دولھا پر روپے نچھاور کیے جاتے ہیں۔ اور یہ رسم ختم ہونے کے بعد مہمانوں کو کھانا کھلایا جاتا ہے۔

پاؤں میز

دولھن کے جوڑے بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور جب جوڑوں کی سلائی شروع کرتے ہیں تو ایک رسم ہوتی ہے جس کو پاؤں میز کہتے ہیں۔ دولھا کی بہنیں دولھن کے کپڑوں، جوتے اور چوڑی کی ناپ لینے آتی ہیں۔ یہ اپنے ساتھ مٹھائی اور دولھن کے لیے پھولوں کا زیور لاتی ہیں۔ ان کو دولھن کا بلاؤز، قمیص، کرتا، پاجامہ، چوڑی اور جوتے ناپ کے لیے دیے جاتے ہیں۔

دولھا کو جوڑے کے نام سے کافی رقم دی جاتی ہے۔ عموماً پانچ ہزار سے لے کر پچیس ہزار تک۔ دولھن کے رشتہ دار مٹھائی اور پھول لے کر دولھا کو یہ رقم دینے آتے ہیں۔ اس کو جوڑے کی رسم کہتے ہیں۔ جو شادیاں مشاطہ کے ذریعہ طے پاتی ہیں ان میں مشاطہ بھی جوڑے کی رسم میں شریک ہوتی ہے۔ اور دولھن والوں کے جانے کے بعد مشاطہ کو انعام دیا جاتا ہے جو پہلے سے طے ہوتا ہے۔ مشاطہ دولھا اور دولھن دونوں کی طرف سے انعام پاتی ہے۔ دولھن والے جو کچھ دیتے ہیں، اس کا دوگنا یہ دولھا والوں سے لیتی ہے۔

رت جگا

نکاح یا شادی کی اصل تاریخ سے چار پانچ روز پہلے دولھا کے گھر میں ایک اہم رسم ہوتی ہے جس کو رت جگا کہتے ہیں۔ یہ رسم شادی کی تقریبوں اور دوسری اہم رسموں کا آغاز ہوتی ہے۔ دولھا کے گھر میں عورتیں رات بھر جاگتی ہیں۔ پہلے میلاد شریف پڑھتے ہیں پھر گانا بجانا اور پکوان شروع ہوتا ہے۔ گلگلے تلے جاتے ہیں اور ملیدہ اور آسان بناتے ہیں۔ چاول کے آٹے میں عمدہ گھی اور شکر ملا کر گول پیڑے بنا لیتے ہیں اور ان پر رنگین بادام اور پستے کے ورق اور چرونجی لگا کے پھول بناتے ہیں۔ ان کو اللہ کے نام کا آسان یا صرف آسان کہتے ہیں۔

میلاد شریف سے شادی کی تقریب کا آغاز ہوتا ہے اور پکوان دولھن کے گھر بھیجتے ہیں۔
پکوان کے علاوہ اس رسم کے لیے دودھ دلیا کی ہانڈیاں بھی تیار کرتے ہیں۔ ۹، ۱۱، ۲۱، ۴۱ یا ۵۱ رنگین ہانڈیاں منگوائی جاتی ہیں اور گیہوں کا دلیا شکر اور دودھ ملاکر ان ہانڈیوں میں ڈالتے ہیں۔

بی بی کے نام کی صحنکیں

پکوان اور ہانڈیوں کے علاوہ اس رسم کے لیے بی بی کے نام کی صحنک بھی تیار کرتے ہیں۔ عمدہ قسم کے پکے ہوئے چاول مٹی کی صحنک میں ڈال کر اس میں گھی ملاتے ہیں۔ پھر چاول کے اوپر دہی اور شکر ڈالتے ہیں۔ یہ صحنک بھی ۹، ۱۱، ۲۱، ۴۱ یا ۵۱ ہوتی ہیں۔
گیارہ سو یا اس سے زیادہ گلگلے خوان میں رکھ کر ان پر چاندی کے ورق لگاتے ہیں۔ پھر گیارہ سیر، اکیس سیر یا اس سے زیادہ ملیدہ بڑی کشتیوں میں جما کے اس پر کترے ہوئے خشک میوے سے مبارک باد لکھتے ہیں۔ صحنکوں پر بھی چاندی کے ورق لگاتے ہیں۔ اور رنگین ہانڈیوں کے منہ پر رو پہلے تار والے سرخ و سبز رنگ کے کپڑے باندھ دیتے ہیں۔

رسم کی کشتی

ایک کشتی میں جو رسم کی خاص کشتی کہلاتی ہے چکسا، ہلدی، مہندی، صندل، اور سات گود رکھتے ہیں۔ یہ گود ملیدہ، مصری، چھالیا اور پان رکھ کر تیار کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک گود دولھن کے لیے ہوتی ہے جس میں پچاس یا زیادہ روپے بھی ہوتے ہیں۔ اور چھ گود سہاگنوں کے لیے۔
رت جگے کے بعد دن بھر عورتیں یہ سب چیزیں دولھن کے گھر بھیجنے کی تیاری میں لگی رہتی ہیں۔ اور سہ پہر کے وقت گلگلوں کے خوان، ملیدے اور آسان کی کشتیاں، دودھ دلیا کی ہانڈیاں صحنکیں اور رسم کی خاص کشتی سب چیزیں اور پھول باجے کے ساتھ دولھن کے گھر بھیجے جاتے ہیں۔

مانجھا

شادی بیاہ کی ایک اہم رسم مانجھا ہے جو دولھن اور دولھا دونوں کے یہاں ہوتی ہے۔ سب سے پہلے مانجھے کا غسل ہوتا ہے اور دولھن کے ابٹن لگا کر نہلاتے ہیں۔ گیت گا کے خوشی مناتے

ہیں۔ دولھن کو پیلے کپڑے پہناتے ہیں اور اس کا بستر وغیرہ پیلا کر دیتے ہیں۔ اس موقع پر بعض رشتہ و اور دوسرے نہاں بھی پیلے کپڑے پہن لیتی ہیں۔ پھر دولھن کو مسند پر بٹھا کر پھول پہناتے اور گود بھرتے ہیں۔ سہاگنیں چکسا لگاتی ہیں۔ اور دولھن پر روپے نچھاور کیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد اسے مانجھے بٹھا دیتے ہیں۔ عزیز اور دوست اس رسم کے لیے پھول اور مٹھائی لاتے ہیں۔ اور وہ بھی دولھن کو پھول پہنا کر روپے نچھاور کرتے ہیں۔

اس کے بعد دولھن کے گھر سے دولھا کے لیے مانجھے کی رسم کی جاتی ہے۔ دولھن والے بھی گلگلوں کے خوان، ملیدے اور آسان کی کشتیاں، دودھ دلیا کی ہانڈیاں، صحنکیں، رسم کی کشتی اور پھول دولھا کے گھر بھیجے جاتے ہیں۔ مانجھے کی رسم میں پانچ چیزیں دولھن کے گھر سے بھی جاتی ہیں۔ لیکن ہر چیز گن اور تول کر ڈیڑھ گنی کر دی جاتی ہے۔ ان چیزوں کے علاوہ دولھا کے لیے سلامی کے لیے روپے بھی بھیجے جاتے ہیں۔ مانجھے کی رسم کے بعد دولھا اور دولھن دونوں کے گھروں میں گلگلے، ملیدہ اور آسان سب لوگوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور صحنک اور ہانڈی خاص خاص لوگوں کو بھیجتے ہیں۔

ناشتہ

مانجھے کے دوسرے دن صبح دس بجے کے قریب دولھن کی نانی کی طرف سے دولھا کے لیے ناشتہ بھیجا جاتا ہے جس میں بریانی، قبولی، کھچڑی، مرغ، کباب، نہاری، قیمہ، انڈے، پراٹھے وغیرہ بہت سی چیزیں ہوتی ہیں۔ سب پر چاندی کے ورق لگائے جاتے ہیں۔ دولھا کے لیے پھول بھی ہوتے ہیں۔ اس کے اگلے دن دولھن کی ماں کی طرف سے دولھا کے لیے ناشتہ بھیجا جاتا ہے۔ تیسرے دن دولھا کے گھر سے دولھن کے لیے ناشتہ آتا ہے۔ اور پھول پہنائے جاتے ہیں۔

ساچق

دولھا والوں کی طرف سے دولھن کے یہاں بری لے جانے کی رسم کو ساچق کہتے ہیں جو بارات سے دو دن پہلے ہوتی ہے۔ حیدرآباد میں یہ رسم بڑی شان و شوکت سے منائی جاتی تھی اور

سانچق کے جلوس میں ہاتھی، گھوڑے، عربوں اور سدیوں کے دستے، نقالوں اور ناچنے گانے والوں کے طائفے بھی شامل ہوتے تھے اور نہایت آراستہ چمن اور آتش بازی سے جلوس کی رونق اور بڑھ جاتی تھی۔ لیکن اب یہ رسم نسبتاً بہت سادہ طریقے سے ہوتی ہے۔ سانچق دولھن کے گھر شام کے وقت لے جاتے ہیں۔ دولھن کے کپڑے اور زیور بکسوں میں رکھتے ہیں۔ خوانوں میں مٹھائی ٹوکروں میں پان اور کشتیوں میں چھوارے، بادام، ناریل، مصری کی ہانڈیاں اور کتھا، چھالیا اور الائچی رکھتے ہیں۔

دولھن کے لیے چوڑی کے جوڑے، تیل کی بوتلیں، عطر کی شیشیاں، کنگھی، آئینہ، پراندہ، مسی، سرمہ، کاجل اور ابٹن کا مسالہ جس کو سہاگ پڑا کہتے ہیں کشتیوں میں سجائے جاتے ہیں اور چاندی کی تھالیوں میں چکسا، ہلدی، مہندی، پان کے بیڑے اور مصری کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے رکھے جاتے ہیں۔ خوانوں اور کشتیوں کی تعداد گیارہ سے لے کر ایک سو گیارہ تک ہوتی ہے۔ دولھن کے لیے پھولوں کا زیور بھی ہوتا ہے جو چنگیر میں رکھا جاتا ہے۔ یہ سب چیزیں خوانوں اور کشتیوں میں سلیقے سے سجا کر ان کے اوپر بہت خوش نما خوان پوش اور کشتی پوش ڈالتے ہیں۔ اور بڑے اہتمام سے دولھن کے گھر لے جاتے ہیں۔

مصری چنوائی

جب دولھا کے یہاں سے عورتیں سانچق لے کے آتی ہیں تو دولھن کے گھر میں ان کے لیے دروازے سے مسند تک سرخ کپڑا بچھایا جاتا ہے جس کو پاؤں گھڑی کہتے ہیں۔ جب سمدھنیں مسند پر بیٹھ جاتی ہیں تو ان کے سروں پر لمبا چوڑا سرخ کپڑا منڈپ کی طرح تان دیا جاتا ہے۔ پھر ان کے صندل لگا کر چاندی کی تھالیوں میں مصری کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اور ناریل کا چوبا پیش کرتے ہیں۔ اور میراثنیں گاتی ہیں۔ یہ رسم مصری چنائی یا چوبا چنوائی کہی جاتی ہے۔ اس کے بعد سمدھنوں کی خاطر تواضع ہوتی ہے۔

گود بھرائی

آدھی رات کے قریب سمدھنوں کی مسند کے پاس ایک چوکی بچھائی جاتی ہے۔ اس پر سرخ

کپڑا ڈال کر دولھن کو بٹھاتے ہیں۔ اور صندل کی ایک لکڑی دولھن کے پیر کے نیچے رکھ دیتے ہیں۔ پہلے دولھن کو پھولوں کا زیور پہنایا جاتا ہے پھر دولھن کی ہونے والی ساس درمیانی انگلی میں مسی لے کر دولھن کے ہونٹوں پر پانچ یا سات بار لگاتی ہے۔ پھر دولھن کی گود بھری جاتی ہے اور اس پر روپے نچھاور کیے جاتے ہیں۔

مہندی

سانچق کے دوسرے دن مہندی کی رسم ہوتی ہے اور دولھن کے گھر سے شام کو دولھا کے لیے مہندی جاتی ہے۔ سانچق میں دولھا کے یہاں سے جتنی مٹھائی آتی ہے اس کی ڈیڑھ گنی دولھن کے یہاں سے مہندی کے ساتھ بھیجی جاتی ہے۔ دولھا کے لیے شادی کے دن پہننے کے کپڑے، جوتے، چاندی کی کھڑاویں اور صابن دان، کنگھا، برش، آئینہ اور عطر دان، شیو کرنے کا سامان، نہانے کے لیے سماور، کنگال اور لوٹا جس میں روپیہ اور رنگین چھالیا ڈال کر منہ پر سرخ کپڑا باندھ دیتے ہیں۔ مہندی کی ایک کشتی سجائی جاتی ہے جس میں چاندی کی تشتریوں میں چکسا، ہلدی، مہندی اور صندل رکھ کر کشتی پوش ڈال دیتے ہیں۔

دولھن کے گھر سے عورتیں مہندی لے کر جاتی ہیں تو دولھا کے گھر میں ان کے لیے بھی مسند بچھائی جاتی ہے اور دروازے سے مسند تک سرخ کپڑا بچھاتے ہیں۔ سمدھنوں کو مسند پر بٹھا کے اور ان کے سروں پر سرخ کپڑے کا منڈپ تان کے صندل لگاتے ہیں اور پھر مصری پیش کرتے ہیں۔ مصری چنوائی کے بعد سمدھنوں کی خاطر تواضع ہوتی ہے اس کے بعد مسند کے پاس دولھا کے لیے چوکی بچھائی جاتی ہے۔ اس پر سرخ کپڑا ڈال کے دولھا کو بٹھاتے اور پھول پہناتے ہیں۔ پھر صندل لگاتے ہیں۔ اس کے بعد مہندی لگانے کی رسم ہوتی ہے۔ دولھا کی ہونے والی ساس اس کی انگلی میں مہندی لگا کے اس پر حنابند باندھ دیتی ہے۔ پھر کئی سالیاں دولھا کا ہاتھ پکڑ لیتی اور مہندی کا نیگ مانگتی ہیں۔ جب مہندی لگائی مل جاتی ہے تو ہاتھ چھوڑتی ہیں۔

بارات

حیدرآباد میں یہ رواج تھا کہ نکاح نمازِ فجر کے بعد ہوتا تھا۔ رات گئے تاروں کی چھاؤں میں دولھا کے گھر سے بارات ایک بہت آراستہ جلوس کی شکل میں روانہ ہوتی تھی۔ اور گشت کرتی ہوئی صبح نماز کے وقت دولھن کے گھر پہنچتی تھی۔ دولھا قریب کی مسجد میں نمازِ فجر ادا کر کے دولھن کے گھر آتا اور نکاح پڑھا جاتا۔ صبح سویرے سے شام کے چار بجے تک نکاح کی محفل جمی رہتی۔ ناچ گانا ہوتا۔ صبح سے دوپہر تک مہمانوں کے لیے دسترخوان بچھے رہتے۔ مہمان آتے، کھانا کھاتے اور مبارک باد دے کر چلے جاتے۔ نمازِ عصر کے بعد رسموں کا سلسلہ شروع ہوتا اور رات گئے دولھن رخصت کی جاتی۔ بارات کا جلوس دولھن اور جہیز کے ساتھ پھر واپس ہوتا اور گشت کرتا ہوا دولھا کے گھر پہنچتا۔ اس واپسی کو بازگشت کہتے تھے۔ حیدرآباد میں شب گشت اور بازگشت کی رسمیں اب بھی باقی ہیں اگرچہ ان میں وہ شان و شوکت نہیں رہی۔ جو حیدرآبادی پاکستان میں آباد ہو گئے ہیں ان میں یہ رسم محض برائے نام رہ گئی ہے۔ اب بارات سہ پہر کے وقت دولھن کے گھر پہنچتی ہے۔ دولھا کے مہمان زیادہ تر دولھن کے گھر آجاتے ہیں۔ کچھ دولھا کے ساتھ بارات میں آتے ہیں۔ بارات میں سب سے آگے دولھا کی موٹر ہوتی ہے جو پھولوں سے سجائی جاتی ہے اس کے پیچھے موٹروں میں باراتی ہوتے ہیں۔

نکاح

دولھا موٹر سے اتر کر جب شادی کے پنڈال میں داخل ہونے لگتا ہے تو دولھن کے کم سن بھائی اور دوسرے بچے اس کا راستہ روکتے ہیں۔ ان کو روپے دے کر دولھا پنڈال میں داخل ہوتا ہے۔ دولھا بروکیڈ کی شیروانی، چوڑی دار پاجامہ اور سلیم شاہی جوتا پہنتا ہے۔ ریشمی شملہ باندھتا ہے اور گلے میں پھولوں اور کلابتو کے ہار پہنتا اور سر پر گھٹنوں تک لمبا سہرا باندھتا ہے۔ نکاح عموماً عصر اور مغرب کے درمیان پڑھا جاتا ہے۔ اس

کے بعد باراتیوں اور دولھن والوں کے مہمانوں کی ضیافت ہوتی ہے اور پھر مہمان رخصت ہونے لگتے ہیں۔

عروسی لباس

شادی کے دن دولھن کو ابٹن لگاکر خوشبو دار پانی سے نہلاتے اور خوشبوئیں لگاتے ہیں۔ اس روز دولھن کی بہنیں اور سہیلیاں اس کو خوب سنوارتی اور سنگار کرتی ہیں۔ دولھن کو عروسی جوڑا پہنایا جاتا ہے جو دولھا کے گھر سے آتا ہے۔ یہ جوڑا گہرے سرخ رنگ کا ہوتا ہے اور اس پر بھاری کارچوبی کام کیا جاتا ہے۔ قدامت پسند گھرانوں میں عروسی جوڑے میں کھڑا پاجامہ، لمبا کلیوں دار کرتا، جس کو کرتنی چولی بھی کہتے ہیں، اور کھڑا دوپٹہ ہوتا ہے۔ یہ دوپٹہ چھ گز کا اور چوحاشیہ ہوتا ہے یعنی چاروں طرف ایک بالشت چوڑا چکا گوٹا ٹانکا جاتا ہے۔ نئی طرز کے عروسی جوڑے میں غرارہ، چھوٹا کرتا اور دوپٹہ ہوتا ہے۔ دکھنیوں کا عام لباس ساڑی ہے۔ لیکن دولھن کو شادی کے دن ساڑی نہیں پہناتے۔ عروسی لباس میں سرخ رنگ کی کارچوبی شال بھی شامل ہوتی ہے۔ اس لباس کے ساتھ دولھن کو سرخ رنگ کا کارچوبی سلیم شاہی جوتا پہنایا جاتا ہے۔ دولھن کو اس کے میکے اور سسرال سے جتنا زیور ملتا ہے وہ سب اس روز پہنا دیا جاتا ہے۔ حیدرآبادیوں میں قیمتی، خوش نما اور مختلف قسموں کا زیور بکثرت استعمال کرنے کا رواج ہے۔ اور دولھن کو جو زیور پہنائے جاتے ہیں ان میں سے سر کے زیور میں جھومر یا ٹیکا۔ کانوں میں کرن پھول۔ ناک میں نتھ۔ گلے میں جڑاؤ پچھا۔ ست لڑا اور چندن ہار۔ ہاتھوں میں پہونچیاں، کڑے۔ کنگنیاں۔ دست بند اور چمکدار رنگین نگ جڑی ہوئی لاکھ کی چوڑیوں کا جوڑا اور پیروں میں پازیب اور توڑے ضروری خیال کیے جاتے ہیں۔ دولھن کو سنوارنے کے بعد اس کی پیشانی پر پھولوں کا بہت لمبا سہرا باندھتے ہیں جس میں سنہرے اور رو پہلے تار بھی ہوتے ہیں اور لڑیوں کے اوپر ایک پٹی ہوتی ہے جس پر سلمے ستارے اور چمکدار تاروں وغیرہ سے خوبصورت پھول بوٹے بنائے جاتے ہیں۔

جلوہ

نکاح کے بعد دولھا کو زنان خانے میں بلایا جاتا ہے اور جلوہ کی رسم ہوتی ہے۔ اس رسم کے لیے پہلے دولھا کو مسند پر بٹھا دیتے ہیں اور مسند کے گرد سب عورتیں بیٹھ جاتی ہیں۔ پھر دولھن کو لے آتے ہیں۔ جلوہ کی رسم سے پہلے دولھن کے کوئی بزرگ اس کے سہرا باندھتے ہیں۔ پھر چند عورتیں اس کو کمرہ سے باہر لا کے مسند پر دولھا کے قریب بٹھا دیتی ہیں۔ دولھا اور دولھن کے اوپر سرخ رنگ کی قیمتی چادر تانی جاتی ہے۔ پھر دونوں کو پھولوں کے ہار پہنائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد دولھا، دولھن کو لڈو یا مصری کھلاتا ہے۔ اور دولھن کا ہاتھ پکڑ کر اس کے ہاتھ سے دولھا کو بھی لڈو یا مصری کھلائی جاتی ہے۔ پھر دولھا اور دولھن کے درمیان ایک بڑا آئینہ رکھ دیا جاتا ہے۔ اور دونوں کے سامنے کھلا ہوا قرآن رکھ دیتے ہیں۔ دولھا سورۂ اخلاص پڑھ کر دولھن پر دم کرتا ہے اور دولھن بھی دل ہی دل میں سورۂ اخلاص پڑھ کر دولھا پر دم کرتی ہے۔ اس کے بعد دولھن کا گھونگھٹ ہٹایا جاتا ہے اور دولھا آئینہ میں اس کا منہ دیکھتا ہے۔ دولھا کے بعد کوئی اور دولھن کا منہ نہیں دیکھتا۔ اور اس کے چہرہ پر گھونگھٹ ڈال کے اسے کمرہ میں پہنچا دیتے ہیں۔ آخر میں دولھا کو سلامی دی جاتی ہے۔ سب سے پہلے دولھن کی ماں، خالہ، پھوپھی، چچی، ممانی وغیرہ سلامی دیتی ہیں۔ پھر دوسری عورتیں۔ سلامی کی رسم کے بعد دولھا باہر چلا جاتا ہے اور سب لوگ دولھن کو رخصت کرنے کا اہتمام کرتے ہیں۔

رخصتی

دولھن کی رخصتی سے پہلے دولھا کو پھر زنان خانے میں بلاتے ہیں۔ جب دولھا آجاتا ہے تو عورتیں دولھن کو لے آتی ہیں اور دولھن کا کوئی بزرگ اس کا ہاتھ دولھا کے ہاتھ میں دے کر ان کی عائلی زندگی کی کامیابی کے لیے دعا کرتا ہے۔ پھر کچھ ایسی نصیحتیں کرتا ہے جو باہمی تعلقات کو خوشگوار اور استوار بنانے کے لیے مفید ہوتی ہیں۔ اس کے بعد دولھن کے بزرگ، رشتہ دار اور سہیلیاں سب لوگ اس سے ملتے، دعائیں دیتے اور رخصت کرتے ہیں۔ پھر دولھا دولھن کا

ہاتھ پکڑ کر چلتا ہے۔ دو آدمی قرآن پاک کو سر سے اونچا اٹھا لیتے ہیں اور دو لھا اور دولھن اس کے نیچے سے گذرتے ہیں۔ دولھن کی رخصتی کا منظر عموماً بہت رقت انگیز ہوتا ہے۔ اور سب ہی اس سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ آخر میں سب لوگ دولھن کو موٹر میں بٹھا کر خدا حافظ کہتے ہیں۔ دولھا بھی اس کے ساتھ بیٹھتا ہے۔ اور جب موٹر روانہ ہوتی ہے تو سکّے نچھاور کیے جاتے ہیں۔

صدقہ

دولھن کو لے کے دولھا جب اپنے گھر پہنچتا ہے تو گھر والے ایک تسلے میں چونا اور ہلدی ملا کر اس میں تین کوئلے ڈالتے ہیں اور یہ گھوڑے کے پیروں یا موٹر کے پہیوں پر ڈال دیتے ہیں۔ اس کے بعد دولھن پر بکری صدقہ کی جاتی ہے۔ جب دولھا گھر میں داخل ہونے لگتا ہے تو اس کی بہنیں راستہ روک لیتی ہیں اور دولھا ان کو روپے دے کر آگے بڑھتا ہے۔

سب عورتیں دولھن کا استقبال کرتی اور اس کو لے جا کے مسند پر بٹھا دیتی ہیں۔ دولھا بھی اس کے قریب مسند پر بیٹھتا ہے۔ پھر تسلہ اور لوٹے میں دودھ لا کے دولھا اور دولھن کے پیر دھلاتے ہیں۔ پھر کھیر کھلانے کی رسم ہوتی ہے۔ دولھا کے ہاتھ سے دولھن کو اور دولھن کے ہاتھ سے دولھا کو کھیر کھلائی جاتی ہے۔

سہرہ اتارنا

ان رسموں کے بعد دولھا دولھن کا ہاتھ پکڑ کے کمرے میں لے جاتا ہے۔ ایک سہاگن ان کے ساتھ جاتی ہے اور دولھا دولھن کے سر ملا کر دونوں کے سہرے اتار دیتی ہے۔ اس رسم کو سہرہ ملانا کہتے ہیں۔ یہ سہرے کھونٹی پر لٹکا دیے جاتے ہیں۔ اور پانچ جمعوں تک لٹکے رہتے ہیں۔ جاگیوں کی رسم ختم ہونے کے بعد سہرے پانی میں بہا دیے جاتے ہیں۔

رونمائی

دوسرے دن صبح کو رونمائی کی رسم ہوتی ہے۔ دولھن کو خوب بنا سنوار کے مسند پر بٹھا دیتے ہیں۔ دولھن کی سسرال والے اس کا منہ دیکھ کر روپے، زیور، اور تحفے دیتے ہیں۔ سب سے پہلے

پہلے دولھا کی ماں رونمائی دیتی ہے۔ اس کے بعد دوسری عورتیں، مہمان اور رشتہ دار سب رونمائی دیتے ہیں۔

دولھن کے چھوٹے بھائی اور بہن اس کو لینے کے لیے آتے ہیں۔ ان کے ساتھ دولھن کے گھر والے کھیر اور کھچڑی کی دیگیں، مٹھائی اور پھول بھیجتے ہیں جو دولھن کی سسرال میں تقسیم ہوتے ہیں۔ دولھا والے دولھن کے بھائی بہن کو پھول پہناتے اور روپے دیتے ہیں اور دولھن ان کے ساتھ اپنے میکے واپس جاتی ہے۔

چوتھی

اسی روز شام کو دولھن کے یہاں چوتھی کی دعوت ہوتی ہے۔ دولھن والے جتنے آدمیوں کو مدعو کرتے ہیں دولھا والے اتنے ہی آدمی اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ یہ لوگ پھول، سبزیاں اور میوے وغیرہ بھی اپنے ساتھ لے جاتے ہیں۔ رات کو کھانے کی دعوت ہوتی ہے۔ اس کے بعد چوتھی کھیلی جاتی ہے۔ دولھا اور دولھن کو مسند پر بٹھا کے پھول پہناتے ہیں۔ پھر دونوں کے ہاتھ میں پھول کی چھڑیاں دے دیتے ہیں۔ دولھا اور ایک دوسرے کو پھول کی چھڑیوں سے آہستہ آہستہ مارتے ہیں۔ اور اس کے بعد مہمان آپس میں خوب چوتھی کھیلتے ہیں۔ اور جن لوگوں میں مذاق کا رشتہ ہوتا ہے وہ سب ایک دوسرے کو پھول کی چھڑیوں اور سبزیوں سے مارتے ہیں۔

جُمّاگی

چوتھی کے بعد پانچ جمعوں تک جماگیوں کی رسم ہوتی ہے۔ پہلی، تیسری اور چوتھی جماگی دولھن کے میکے میں ہوتی ہے اور دوسری اور پانچویں سسرال میں۔ جماگیوں کی رسم میں ہر جمعہ کو دولھن یا دولھا کے قریب ترین رشتہ داروں کی طرف سے دونوں کی دعوت ہوتی ہے۔ کھانے کے بعد اُن کو پھول پہنائے جاتے ہیں اور سلامی دی جاتی ہے۔ پانچویں جُماگی بڑے پیمانے پر ہوتی ہے اس میں کافی مہمان مدعو کیے جاتے ہیں۔ یہ دعوت دولھن کی سسرال میں ہوتی ہے جس میں اس

کے میکے والے بھی شریک ہوتے ہیں۔ اس رسم کے لیے دولھن کے میکے سے پھول، مٹھائی، سوجی، گھی، شکر، ناریل، کھجور، پستے، بادام اور کشمش اور بیلن اور پیڑا جس پر چاندی منڈھی ہوتی ہے بھیجتے ہیں۔ دولھا کے لیے ساس کی طرف سے سلامی کے روپے بھی آتے ہیں۔ دولھن کے میکے والے یہ سب چیزیں لے کے شام کے وقت دولھا کے گھر پہنچ جاتے ہیں اور ان کے پہنچنے کے بعد جُوائی کی رسم ہوتی ہے۔

آنکھ کھلائی

رات کو کھانے کے بعد سب مہمان جمع ہوتے ہیں۔ مسند پر دولھا اور دولھن کو بٹھا کر پھول پہناتے، صندل لگاتے اور سلامی دیتے ہیں۔ پھر دونوں کے سامنے ایک ایک پیڑا اور بیلن رکھتے ہیں۔ اور دونوں کا ہاتھ چھلا کے آٹا گوندھتے ہیں۔ پھر دونوں کے سامنے آٹے کا ایک ایک پیڑا رکھ کے پوری بیلواتے ہیں۔ اس کے بعد میوہ بھر کے دو پوریاں بناتے اور دولھا دولھن سے تلواتے ہیں۔ پھر دولھن کا پلو دولھا کی شیروانی سے باندھ دیتے ہیں اور میوہ بھری پوریاں مہمانوں میں تقسیم کی جاتی ہیں۔ یہ آنکھ کھلائی کی رسم کہلاتی ہے۔ اس رسم کے بعد شادی اور اس سے متعلق رسموں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور دولھن اپنے سسرالی گھر کے کاروبار میں حصہ لینے لگتی ہے۔

ڈاکٹر قاسم غنی
مترجمہ کبیر احمد جائسی

ابن سینا بحیثیت ادیب

ابن سینا کی اس حیثیت پر اب تک بالکل نہیں توجہ کی گئی تھی۔ زیر نظر مقالہ فکر آفریں بھی ہے اور دلچسپ بھی!

ابن سینا اپنے اسلاف پر جن وجوہ کی بنا پر فوقیت رکھتا ہے ان میں سے ایک اس کی بلاغت اور وسیع ادبی معلومات ہے۔

ابو عبید جوزجانی کے مقالے میں ہم نے پڑھا ہے کہ کس طرح ضرورت کے مطابق شیخ تحصیلِ ادب کی طرف متوجہ ہوا اور تین سال تک علم لغت میں سر کھپاتا رہا۔ یہاں تک کہ اس نے بہترین قصائد لکھے، اور اس نے ابن عمید، صاحب اور صابی کے اسالیب پر تین کتابیں لکھیں اور پھر اس نے لغت میں ایک کتاب "لسان العرب" کے نام سے لکھی۔ جوزجانی کے قول کے مطابق اس لغت کی نظیر علم اللغت میں موجود نہیں۔ افسوس ہے کہ بقول جوزجانی یہ کتاب کسی وقت صاف نہیں ہوئی اور کوئی بھی شخص اس سے فائدہ نہ اٹھا سکا۔ یہ بھی ان نقصانوں میں سے ایک ہے جو شیخ کی زندگی کے بکھیڑوں اور کم فرصتی کی وجہ سے علمی دنیا کو ہوا۔ یقیناً ابن سینا اگر اپنی زندگی کے اوقات اس سے زیادہ علم پر صرف کرتا تو وہ اپنی ذات سے علمی دنیا کو زیادہ فائدہ پہنچا سکتا۔ یہ تمام عظیم کام جن کو ہم نے دیکھا ہے غالباً اس کی تفریح کے اوقات میں یا عالم

گرفتاری میں انجام پائے ہیں۔ یہ صرف اس کی لیاقت علمی ہی تھی کہ اس نے اتنے کم اوقات میں علم سے اس قدر زیادہ استفادہ کیا ہے۔ یہاں پر شیخ کی تالیف و تصنیف کی کیفیت اور اس کے عام معمول کے بارے میں اس بات سے اندازہ ہو سکتا ہے جو جوزجانی نے اس کے سوانح میں قصّہ کے طور پر لکھا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"شیخ نے جرجان میں ایک رسالہ "مختصر اصغر" فن منطق میں لکھا۔ یہ مقالہ وہی ہے جو بعد میں نجات کا ضمیمۂ اول بنا اس کا ایک نسخہ شیراز بھیجا اور اس پر شیراز کے فلسفیوں نے اعتراضات کرکے شیخ ابوالقاسم کے توسط سے ایک قاصد کے ذریعہ ابن سینا کے پاس بھیجا۔ شیخ ابوالقاسم نے ابن سینا کو غروبِ آفتاب کے وقت یہ اعتراضات دیے اور اسی دوران میں جب کہ وہاں جمع شدہ لوگ اس موضوع پر گفتگو کر رہے تھے اس نے ان سوالات اور اعتراضات کو پڑھا۔ مجھ سے کاغذ مانگا اور شراب لانے کا حکم دیا۔ میں اور اس کا بھائی دونوں موجود تھے۔ اس نے ہم کو شراب پینے کا حکم دیا اور خود لکھنے اور شراب پینے میں مشغول ہو گیا۔ یہاں تک کہ آدھی رات ہو گئی مجھ کو اور اس کے بھائی کو نیند آنے لگی۔ اس نے ہم کو اجازت دی کہ ہم اس کے کمرہ سے باہر چلے جائیں۔ صبح کو جلد ہی اس نے مجھ کو طلب کیا جب میں حاضرِ خدمت ہوا تو میں نے دیکھا کہ اس نے پچاس صفحے لکھ لیے ہیں۔ ان لکھے ہوئے صفحات کو اس نے مجھ کو دیا اور مجھ سے کہا کہ ان کاغذات کو شیخ ابوالقاسم کو دے آؤ۔ یہ مسودہ شیرازیوں کے اعتراضات اور ان کے سوالات کے جواب میں ہے۔ چونکہ شیراز کا قاصد جواب کے انتظار میں ہے اس لیے میں نے اسے لکھنے میں جلدی کی ہے۔"

کبھی کبھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس کی تصانیف کے لیے حسن تدبیر، بلاغت اور ادبی حسن ضروری ہیں۔ ایسی صورت میں واقعی ابن سینا کی کتابوں کی شہرت کا سبب اس

کی بلاغت اور اس کا ادبی حسن ہے یہ وہ شاہراہ ہے جس پر وہ گامزن رہا ہے۔

شیخ کی تصانیف الفاظ کی نرمی و روانی اور سادگی میں بے نظیر ہیں خصوصاً اشارات جو شیخ کے کمالات کا حاصل ہے اور جو عربی نثر کے بہترین اسلوب میں لکھی گئی ہے یہ وہ اسلوب ہے جو اس زمانے میں رائج تھا یعنی صاحب اور صابی کا اسلوب جو جاحظ کے اسلوب سے ماخوذ تھا۔

شیخ کو علم لغت میں بھی ایسی ہی استادی اور مہارت حاصل ہے۔ اصطلاحاتِ علمی کے وضع کرنے میں اس کی طرف رجوع کرتا کیونکہ شیخ کے زمانے تک علمی اصطلاحات متعین نہ ہوئی تھیں اور ہر شخص اپنے اپنے سلیقہ کے مطابق مناسب یا غیر مناسب الفاظ اپنی ضرورت کے تحت استعمال کرتا لیکن شیخ کے زمانے سے یہ اصطلاحات مقرر ہو گئیں اور شیخ نے جو اصطلاح اپنی کتاب میں لکھ دی ہے وہی اس کے بعد آنے والوں کے لیے دلیلِ راہ بن گئی۔ اس طرح شیخ نے لغات کی وضع اور تعیین میں وہی کام انجام دیا ہے جو آج کل کے لغت ساز ادارے انجام دیتے ہیں۔

عربی ہی میں نہیں بلکہ فارسی میں بھی شیخ نے علمی اصطلاحات وضع کی ہیں جن کو اس نے دانش نامۂ علائی میں استعمال کیا ہے۔ یہاں پر ہم دانش نامۂ علائی سے اس کی کچھ علمی و فلسفیانہ اصطلاحات نقل کرتے ہیں:

الفاظ	معنی	الفاظ	معنی
چہ چیزی	ماہیت	چارگانہ	چہارگانہ
سازدار	متناسب	بیرون آوردن	استخراج، استنباط
چہارسو	مربع	زدن عدد اندر عدد	ضرب دو عدد (اصطلاح ریاضی)
علم انگارش	علم ریاضی	گرد کردن	جمع کردن "
پہنا	عرض	بخشیم	قسمت کنیم "
مغاکا	عمق	شمردن	عد "
دوزاویہ ہم پہلو	دو زاویہ مجاور	خطی راست بر خطی راست	خطی مستقیم بر خطی مستقیم
بسیار پہلو	کثیر الاضلاع	بایستد	قائم شود۔

الفاظ	معنی	الفاظ	معنی
زاویه بیرونی سه‌سو	زاویه خارجه مثلث	جای	مکان
نیمه‌نگاه	نقطهٔ وسط	جنبش جایگاهی	حرکت مکان، حرکت درمکان
سه‌چند	سه‌مقابل	جنبش گرد	حرکت وضعی
چاریک	ربع	جنبش بستم	حرکت قسری
ستبرا	ضخامت	جنبش راست	حرکت انتقالی
بریدن خطی خطی را	تقاطع دو خط	آرامش	سکون
بریدنگاه دوخط	" "	جنبیده	متحرک
خطی را برراستا بیرون	خطی را مستقیماً امتداد	خوشی	لذت
بردن.	دادن	کوشاسب	خواب، رویا، احلام، احتلام
زاویه اندرونی سه‌سو	زاویه داخله مثلث	شمرنده	عاد
گشایش پرگار	فتحهٔ پرگار	نهادن	منطبق کردن
دوچندان. دوچند	دومقابل	چندی	کمیت
بسیارزاویه	کثیرالزوایا	سه‌سو	مثلث
چهارچند	چهارمقابل	پهلوی سه‌سو	ضلع مثلث
نیمروز، نیم روز	نصف النهار	درازا	طول
جنبش ازراست	حرکت مستقیم	آرامیده	ساکن
مغاکی	گودی	برشدن	صعود
پیوستن.	الحاق، ملحق کردن	بخودکشیدن	جذب
جنبش های آسمانی	حرکات سماوی	قوه بخودکش	قوه جاذبه
هرچه که بود	کیف ماکان	کناره های بیرونین	سطح خارجی

الفاظ	معنی
ہر آینگی	واجب و ضروری
جزاوئی	غیریت
پذیرا	قابل
علم بریں	علم اعلیٰ
علم پیشیں	فلسفہ اولیٰ
جانورِ گویا	حیوانِ ناطق
جان	نفس
خرمن ماہ	ہالہ
آز فنداک آذر فنداک	قوس قزح
تندر	رعد
شنوا	سامعہ
قوہ یادداشت	حافظہ ، ذاکرہ
قوت اندیشندہ	قوت متفکرہ
قوت جنبانی	قوت محرکہ
کشیدن سودمند	جلب نفع
دورکردن زیان	دفع ضرر
بوشاسب	خواب ، رویا
قوت صورت گر	قوہ مصورہ
دستان	نغمہ

الفاظ	معنی
بیک زم	بیک ضرب ، یک دفعہ
ہم اندرن شدن اجسام	تداخل
گرفتن	فرض کردن
ہیش	ہیچ
مقدمۂ کہین	صغریٰ
مقدمہ مہین	کبریٰ
قوت کن	قوت محرکہ و فاعلہ
قوت اندر یا با	قوت منصورہ
بالش	نمو
قوہ زایش دہ	قوہ مولدہ
بویا	شامہ
بساوا	لامسہ
خواست	ارادہ
بالایش	تحلیل ، تجزیہ
فسردن	منجمد شدن
کیفیت ہای بسودنی	کیفیات لمسی
میانجی	واسطہ
پلیتہ	فلیتۂ چراغ
ارزیز	رصاص
پختن میوہ	رسیدن میوہ

الفاظ	معنی	الفاظ	معنی
درخش، درخس	برق	بینا	باصرہ
برہ برہ	کم کم، تدریجاً	چشا	ذائقہ
بازگیر	مانع	دیدار	رویت
آب دزد	آب دزدک (مضغہ)	مانندہ شدن	شبیہ چیزی شدن از
کپہ حجامان	شاخ و شیشہ و کدوی خونیگران	"	جنس چیزی شدن
		اولیتر	اولی
سربسر	برابر	انگشت درخشان	ذغال سرخ و تابان
ہمسائگی جسمی جسم دیگر را	مجاورت دو جسم	دم زدن	تنفس
کنارہ ہای اندرونیں کوزہ	سطح داخلی کوزہ	سونش آہن	برادۂ آہن
اندریافتہ	مدرک	رہائش	دفع، خلاص
قوت بائش	قوت منمیہ	پیوندانند	متصل کند، ربط دہد

اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ابن سینا ایرانی اہل لغت کا پیش رَو ہے۔ حقیقتاً اگر آج ہمارے اہل لغت چاہیں کہ اپنے طریقہ کو درست کرلیں تو مولف کے خیال میں اس عظیم ایرانی فلسفی کی پیروی سب سے زیادہ مناسب ہے۔

باقیاتِ شیخ میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو ادبی حیثیت سے قابلِ توجہ ہیں مثلاً رسالہ حی بن یقظان اور وہ قصیدہ نفس جو "ھبطت الیک" کے نام سے بے حد مشہور ہے اور بار بار یورپ میں نظم و نثر میں ترجمہ ہوکر شایع ہوچکا ہے۔

قصۂ سلامان اور ابسال جس کو خواجہ طوسی نے اپنی شرح اشارات کے اخیر میں مختصراً نقل کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ شیخ کا اصل نسخہ بھی موجود ہے اور ادب کے شاہکاروں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ یہ قصہ اور حی بن یقظان کا قصہ جس کا موضوع عرفانی ہے ابن سینا کی افسانہ نگاری کے نمونے ہیں اور آج بھی

اس فن میں جو جدید ادب کا ایک شعبہ ہے یہ ایرانی دانش مند ایک بلند مقام کا حامل ہے۔
مگر بڑا وہ ہے جو تمام فضائل میں بڑا ہے۔ ان تمام چیزوں کا سرمایہ صرف ایک چیز یعنی دانائی پر مشتمل ہے:

ہر کہ در و جوہر دانائی است　　　　بر ہمہ کارش توانائی است

تذکروں میں بہت سے عربی اور فارسی اشعار ابن سینا سے منسوب ہیں۔ ان میں سے نمونے کے طور پر کچھ اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

هذب النفس بالعلوم لترقى　　　　وذر الكل فهي للكل بيت
انما النفس كالزجاجة والعلم　　　　سراج وحكمة المرء زيت
فاذا اشرقت فانك حي　　　　فاذا اظلمت فانك ميت

عجبا لقوم تكيدون فضائلي　　　　ما بين عيابي الى عذالي
عابوا على فضلي و ذموا حكمتي　　　　واستوحشوا من نقصهم وكمالي
اني وكيدهم وما عابوا به　　　　كالطور نخضر نطحة الادغال
واذا الفتى عرف الرشاد لنفسه　　　　هانت عليه ملامة الجهال

ابن ابی اصیبعہ نے عیون الانباء میں شیخ کے چند عربی قطعات نقل کیے ہیں۔ طوالت سے بچنے کے لیے ہر قطعہ کا پہلا شعر لکھا جاتا ہے۔ شیخ حکمت، زہد، بڑھاپے کے بارے میں کہتا ہے:

اما اصبحت عن ليل التصابي　　　　وقد اصبحت عن ليل الشباب

(۱۶ اشعار)

فلسفۂ عمر کے بارے میں:

يا ربع نكرك الاحداث والقدم　　　　فصار عينك كالآثار تتهم

(۱۴ اشعار)

محبت اور کرم کے بارے میں:

قفا تجزی معاهد هم قليلا   نغيث به معنا الربع المحيلا

(۲۸ اشعار)

ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے کہ وزیر ابو طالب علوی نے اپنی پیشانی پر ایک نشان دیکھا۔ اس کا حال نظم کیا اور شیخ کو بھیجا۔ شیخ نے اس کے جواب میں چند اشعار لکھے جس کا پہلا شعر یہ ہے:

الله يشفى وينقى بجبهته   من الاذى ويعافيه برحمه

اس کے علاوہ اور قطعات جو خمریات، شکایت زمانہ اور حاسدوں کے شکوے میں ابن سینا سے منسوب ہیں وہ بھی قابل توجہ ہیں۔

ابن ابی اصیبعہ ایک طویل قصیدہ کو بلا کسی شک و شبہ کے ابن سینا سے منسوب کرتا ہے جس میں شیخ کہتا ہے کہ جب مشتری اور زحل برج جدی کے اندر بیت زحل میں ملتے ہیں تو ضرور کوئی منحوس واقعہ ہوتا ہے کیونکہ یہ نحس ترین بروج ہیں اور اسی قصیدہ میں تاتار کے قبائیلوں کے حالات ان کے اقدام قتل اور ان کی تمام خرابیوں کی تعریف کرتا ہے۔

گمان غالب یہ ہے کہ یہ قصیدہ فتنۂ تاتار کے بعد کہا گیا ہے اور اس کو ابن سینا کے نام سے منسوب کرنا بالکل غلط ہے۔ پھر بھی جب ابن ابی اصیبعہ نے اس قصیدہ کو شیخ کے حالات کے ضمن میں لکھا ہے ہم اس کے ذکر پر قناعت کرتے ہیں۔ پہلا قصیدہ یہ ہے:

احذر دینی من القران العاشر   وانفر بنفسك قبل نفر النافر

کچھ لوگ ان دو اشعار کو جو شروع میں شہرستانی کی ملل و نحل میں لکھے گئے ہیں شیخ سے منسوب کرتے ہیں:

لقد طفت فی تلك المعاهد كلها   وصيرت طرفی بين تلك العوالم

فلم ار الا واضعا كف حيرة   على ذقن او قارعا سن نادم

فارسی کی مندرجہ ذیل رباعیات کو شیخ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود — محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دہر یکی چو من و آنہم کافر — پس در ہمہ دہر یک مسلمان نبود

دل گرچہ دریں بادیہ بسیار شتافت — یک موی ندانست ولی موی شگافت
اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت — آخر بکمالِ ذرہ ای راہ نیافت

از قعر گل سیاہ تا اوج زحل — کردم ہمہ مشکلاتِ گیتی را حل
بیروں جستم ز قید ہر مکر و حیل — ہر بند گشادہ شد مگر بند اجل

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی — سرگشتہ بعالم از پی چیستمی
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی — ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

با ایں دو سہ نادان کہ چناں می‌دانند — از جہل کہ دانای جہاں آنند
خر باش کہ ایں جماعت از فرط خری — ہر کو نہ خراست کافرش می‌خوانند

وہ چند قطعات جو ابن سینا کے نام سے منسوب ہیں ان میں سے ایک یہ ہے:

غذای روح بود بادۂ رحیق الحق — کہ رنگ و بوش کند رنگ و بوی گل را دق
عقیق پیکر و یاقوت فام و لعل سرشت — ہمای گردد اگر جرعہ بنوشد لق
بطعم تلخ چو پندِ پدر و لیک مفید — بنزد جاہل باطل بنزد دانا حق
حلال گشتہ بہ تجویز عقل بر دانا — حرام گشتہ بفتوای شرع بر احمق
حلال بر عقلا و حرام بر جہال — کہ می محک بود و خیر و شر از و مشتق

می از جہالت جہاں شد بشرع حرام — چو ماہ کز سبب منکران دین شد شق

شراب را چہ گنہ زانکہ ابلہی نوشد — زبان بہرزہ کشاید دہد بباد ورق

غلام آں می صافم کہ بر رخ جاناں — بیک دو جرعہ بیارد ہزار گونہ عرق

چو در چکد بمیان قدح ز حلق کدوی — ز لحن باربدی خوشتر آید آں لق لق

چو بو علی می ناب ار خوری حکیمانہ

بحق حق کہ بجو دت شود بحق ملحق

اصحاب تذکرہ نے لکھا ہے کہ اپنی جوانی کے زمانے میں ایک بار ابن سینا ابو سعید ابو الخیر کی خدمت میں حاضر تھا اطاعت و معصیت کے موضوع پر جو گفتگو ان دونوں میں ہوئی اسی مناسبت سے شیخ نے یہ رباعی اسی مجلس میں کہی:

مائیم بعفو تو تولا کردہ !! — وز طاعت و معصیت تبرا کردہ

آنجا کہ عنایت تو باشد باشد — ناکردہ چو کردہ کردہ چوں ناکردہ

ابو سعید نے اس کے جواب میں یہ رباعی کہی:

ای نیک نکردہ بدہا کردہ — وانگہ بخلاص خود تمنا کردہ

بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود — ناکردہ چو کردہ کردہ چوں ناکردہ

مولف یہاں پر اپنے معروضات کو ختم کرتا ہے اور اس اعتذار کے ساتھ جو اس نے مقدمہ میں پیش کیا ہے افاضلین سے درخواست کرتا ہے کہ اگر کوئی نقص یا غلطی ملے تو میرے عذر کو قبول فرمائیں اور علم و تاریخ کے نام پر ان کی تصحیح کر دیں اور مجھ کو شکر گذار ہونے کا موقع عنایت فرمائیں۔

اس مقالہ[1] سے مولف کی غرض یہ تھی کہ وہ چاہتا تھا کہ ابن سینا کی طرف رجوع کرے اور اس طرح اس کے تذکرہ کا دروازہ کھل جائے اور ایران کے فاضلین اس مشہور ایرانی عبقری پر کام کریں اور اس ذمہ داری کو جو ہر ملک کے اہل علم اپنے بزرگوں کی تنظیم کے سلسلہ میں انجام دیتے ہیں انجام دیں۔

---

[1] مقالہ سے مراد قاسم غنی کا وہ کتابچہ ہے جو ایران سے شائع ہو چکا ہے جس کا راقم نے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کا پہلا باب [illegible] میں شائع ہو چکا ہے دوسرا باب [illegible] ۱۹۶۵ء میں دیکھا جا سکتا ہے۔ تیسرا باب فلسفہ

نقد و تبصرہ

عائشہؓ اور خلافتِ علیؓ | ایک غیر ضروری بحث پر مدلّل اور جامع کتاب ہے۔ اس کے مصنف پیام شاہ جہان پوری ہیں۔ ملک سراج الدین اینڈ سنز کشمیری بازار لاہور نے اسے شایع کیا ہے۔ ضخامت سوا دو سو صفحے، کتابت، طباعت، کاغذ بہترین۔ جلد اچھی۔ قیمت تین روپے۔

اس طرح کے مباحث پر جو کتابیں لکھی جاتی ہیں ہم دو وجوہ سے ان کے مخالف ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان عنوانات پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ اب کوئی نیا نکتہ مشکل ہی سے پیدا کیا جا سکتا ہے، اور اگر کر بھی لیا جائے تو وہ سند قبول حاصل نہیں کر سکتا اس لیے کہ ان مباحث نے گزشتہ ۱۳ سو سال سے ایک تحقیق طلب موضوع کے بجائے عقیدے کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اور عقیدہ۔ استدلال، نکتہ آفرینی اور بحث و جدال سے ماورا ہوتا ہے۔ جو فریق جس مکتبِ فکر سے تعلق رکھتا ہے وہ صرف انہی دلائل کو قبول کرتا ہے، جو اس کے عقیدے سے ہم آہنگ ہوں۔ اور ان دلائل کو رد کر دیتا ہے جو مختلف ہوں۔ نواب محسن الملک کی "آیاتِ بیّنات" نے کتنے شیعوں کو سنّی کر لیا؛ اور مولانا ناصر حسن لکھنوی کے افکار تحقیقی نے کتنے سنیوں کو شیعہ بنا دیا؟

دوسرے یہ کہ افتراق و پراگندگی کے اس نازک بلکہ مہلک دور میں "ثالث بالخیر" بننے کی کوشش کتنی ہی نیک نیتی، خلوص اور دیانت سے کی جائے، مگر غلط فہمیوں اور بدگمانیوں سے دامن بچانا کسی طرح بھی ممکن نہیں، لہذا ضرورت اس کی ہے کہ ان چیزوں کو ابھارا اور پھیلایا جائے جو "مشترک" ہیں۔ تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم۔ مشترک پلیٹ فارم اگر

مل جائے تو بہت سی غلط فہمیاں رفتہ رفتہ خود بخود زائل ہو جائیں گی، اور جو باقی رہ جائیں گی وقت کے ساتھ ساتھ ان کی شدت بھی کم ہو جائے گی!

یہی وجہ ہے کہ ہم اس کتاب کی اہمیت اور افادیت کے کچھ زیادہ قائل نہیں ہیں۔

لیکن ہمیں یہ عرض کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ مصنف نے، بڑے خلوص اور دیانت فکر کے ساتھ یہ کتاب لکھی ہے۔ انھوں نے بڑا سلجھا ہوا انداز اختیار کیا ہے۔ اپنے افکار کو دلائل سے مبرہن کرنے کی کوشش کی ہے۔ مطالعہ و تحقیق میں اپنی طرف سے انھوں نے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا ہے۔ کتاب کا ایک ایک صفحہ اس حقیقت کا شاہد ہے کہ لکھنے والے نے بڑی عرق ریزی اور جذبۂ خلوص کے ساتھ یہ کتاب لکھی ہے۔ اور اعتدال کا دامن کہیں بھی حتی الامکان ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔ کتاب کا اگر امعان نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اس کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ مصنف نے کم از کم شعوری طور پر کہیں بھی، کسی مکتب فکر کے جذبات و محسوسات کو مجروح کرنے کی کوشش نہیں کی ہے، اور یہ ان کی بہت بڑی کامیابی ہے، جس پر وہ اہل دانش کی طرف سے سزاوار تحسین و ستائش ہیں۔

کوئی کتاب کتنی ہی دیانت فکر کے ساتھ کیوں نہ لکھی گئی ہو اس کے تمام مندرجات، نتائج اور دلائل سے اتفاق کرنا ممکن نہیں، اس کتاب میں بھی چند ایسی چیزیں ہیں جو بحث طلب ہیں۔ بالخصوص بعض راویوں پر جو جرح کی گئی ہے وہ بڑی حد تک قابل غور اور قابل قبول ہونے کے باوجود تشنۂ تحقیق مزید ہے۔ لیکن مجموعی حیثیت سے کتاب بہرحال مفید اور نافع ہے۔ اس کے مطالعہ کی سفارش بے تامل کی جا سکتی ہے۔ عمر ابو النصر کی کتاب سے مصنف نے کافی استفادہ کیا ہے۔

ہم نفسانِ رفتہ | یہ رشید احمد صدیقی کے مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے بعض مرحوم شخصیتوں پر تحریر فرمائے ہیں۔

اس کتاب میں شفیق الرحمٰن قدوائی، مولانا سید سلیمان ندوی، افضل العلماء ڈاکٹر عبدالحق، نواب اسماعیل خاں، مولانا ابو الکلام آزاد، پروفیسر احمد شاہ بخاری پطرس، کندن، بابائے اردو

عبدالحق ۔حضرت جگر مراد آبادی ، اور پنڈت جواہر لال نہرو پر اپنے عمیق تاثرات کو لازوال نقوش کی صورت میں رشید احمد صدیقی نے محفوظ کر دیا ہے ۔

رشید احمد صدیقی ایک مخصوص طرز انشاء کے مالک ہیں ۔طنزیات و مضحکات ان کا خاص موضوع ہے ، اور بلا شبہہ اس اقلیم کے وہ شہر یار ہیں ۔لیکن مشاہدات کی روشنی میں سوانحی خاکے لکھنا بھی ان کا حصّہ ہے ۔جس شخص کا ذکر کرتے ہیں اس کی صورت وسیرت ، گفتار وکردار ، اور شخصیت کا مرقع کھینچ کر رکھ دیتے ہیں ۔ تحریر کا کمال یہ ہے کہ پڑھنے والا مطالعے کے دوران میں ایسا کھویا جاتا ہے کہ مضمون ختم کرنے کے بعد ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ " میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے ۔"

یوں تو ہر مضمون رشید احمد صدیقی کے مخصوص طرز تحریر کا آئینہ دار ہے لیکن پطرس ، افضل العلماء ڈاکٹر عبدالحق ، کندن اور جگر مراد آبادی پر جو کچھ لکھا ہے وہ خاصے کی چیز ہے ۔" ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ ! "

آئینۂ ادب ، چوک مینار لاہور نے بڑے اہتمام اور سلیقہ سے یہ کتاب چھاپی ہے ۔ کاغذ کتابت ، طباعت بہترین ۔جلد عمدہ ۔قیمت چھ روپے ۔ (ر ۔ ا)

اِدارۂ ثقافتِ اِسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مَطبُوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم —— **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۵۰ر۳ روپے۔ ○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نبّاضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** —— **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپے ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۵۰ر۴ روپے۔ **مولانا محمد جعفر پھلواروی** —— **الدّین یُسرٌ**: حضورِ اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے ○ **مقامِ سنّت**: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱۱ روپے ○ **ریاض السنّۃ**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ○ **گلستانِ حدیث**: یہ ان چالیس احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے اقدار سے تعلق رکھتی ہیں قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ **پیغمبرِ انسانیتؐ**: زندگی

کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا قیمت ۱۰ روپے

○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵۰/۲ روپے

○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز: قیمت ۲۵/۰ روپے ○ مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت: ۷۵/۱ روپے۔

○ تحدید نسل: قیمت ۵۰/۰ پیسے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰/۴ روپے ○ زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۵۰/۳ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵۰/۲ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے ——

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۷ روپے ○ تاریخ تصوف اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲۵/۴ روپے

○ **مولانا رئیس احمد جعفری** —— ○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اوّل ۲۵/۷ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰/۷ روپے ○ سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰/۲ روپے۔

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے —— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اوّل ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے۔

○ سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرہ اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۲۵/۴ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔

محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) —— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰/۴ روپے ○ اسلام میں حیثیت نسواں: ۵۰/۳ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۵۰/۳ روپے

○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۷۵/۱ روپے ○ دین فطرت: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۷۵/۱ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ۔

○ مقام انسانیت:

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۷ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۵۰ر۷ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۰۰ر۱۱ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۲۵ر۱ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیقِ ادارہ) —— قرآن اور علم جدید: قیمت ۰۰ر۶ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۰۰ر۱ روپے۔ **دیگر تصانیف** ——

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصۂ اوّل ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ر۷ روپے۔ حصۂ سوم ۸ روپے۔
○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔
○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۰ر۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ سکہ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے
○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۵۰ر۳ روپے۔ **تراجم** —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷۵ر۷ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۵ر۷ روپے
○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۵۰ر۲۲ روپے
○ فقہِ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیرِ طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۱۰۰ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* **Revised** edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

محرم الحرام ۱۳۸۵ (مئی ۱۹۶۵)

جلد ۱۴ ـــــــــــــ شمارہ ۵

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی   محمد جعفر پھلواروی

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے ـــــــــــــ فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور	دین محمدی پریس، لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مقالۂ افتتاحیہ

دارالمصنّفین پر ظلم

: رئیس احمد جعفری

دارالمصنفین اعظم گڑھ، اپنی نوعیت کا واحد تحقیقی اور تخلیقی ادارہ ہے اور گزشتہ پچاس سال کی مدت میں اس ادارے نے اردو زبان کا دامن انمول موتیوں سے بھر دیا ہے۔ اگر دارالمصنفین، اور اس کے عظیم کارناموں کو ذرا دیر کے لیے نظر انداز کر دیا جائے تو تاریخ کے کوچے میں خاک اڑنے لگے گی، اور تحقیق کا میدان سنسان نظر آئے گا۔ تنقید و سوانح کے سدا بہار چمن کے گل بوٹے مرجھائے ہوئے نظر آنے لگیں گے۔

دارالمصنفین نے سیرۃ النبیؐ، اسوۂ صحابہ، سیر الصحابیات، سیر الانصار، تاریخ اسلام (شاہ معین الدین احمد ندوی)، تاریخ صقلیہ، اور دوسری بلند پایہ اور گراں بہا کتابیں شائع کر کے نہ صرف اردو زبان پر احسان عظیم کیا ہے، نہ صرف ملت اسلامیہ کو ممنون کیا ہے، نہ صرف وطن اور قوم کی شاندار خدمت کی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایک ایسی انسائیکلو پیڈیا مرتب کر دی ہے جس کی نظیر نہ عربی میں ہے، نہ فارسی میں، ن نہ ترکی میں، اردو زبان اگر آج فخر سے دوسری ترقی یافتہ زبانوں کا مقابلہ کر سکتی ہے تو اس میں اس کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ دارالمصنفین کے بوریہ نشینوں کی استقامت، عزیمت اور خدمت کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔

دارالمصنفین کی تعمیر و استحکام میں مولانا شبلی مغفور کی عملی سرگرمیوں کو اتنا دخل نہیں ہے جتنا ان کے شاگردانِ رشید علامہ سید سلیمان ندوی اور مولانا مسعود علی ندوی کو ہے۔ ایک نے یکسوئی کے ساتھ تحقیق و تاریخ اور اسلامیات کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ دوسرے نے تعمیر، انتظام و انصرام

کی باگ اپنے ہاتھ میں لے لی، اور اس طرح ایک دور افتادہ اور پسماندہ ضلع میں ایک ایسا "المجمع العلمی" بن گیا جسے دنیا کی بڑی بڑی اکیڈمیاں رشک کی نظر سے دیکھتی ہیں۔

قیام دار المصنفین کے بعد عملی سرگرمیوں کا آغاز ہی ہوا تھا کہ مولانا شبلی کا انتقال ہو گیا۔ وہ ابھی سیرۃ النبی کی پہلی جلد بھی لکھ نہیں پائے تھے۔ لیکن ان کے کام کو مولانا سید سلیمان ندوی نے آکر اس شان سے سنبھالا کہ سارا ملک اعتراف پر مجبور ہو گیا۔

دار المصنفین کے خاک نشین علماء نے کبھی دریوزہ گری نہیں کی۔ چندے کے رجسٹر نہیں کھولے صوبائی یا مرکزی حکومت سے امداد نہیں طلب کی۔ سرمایہ داروں اور دولت مندوں کی طرف دستِ سوال نہیں بڑھایا۔ صرف اپنے دست و قلم پر بھروسہ کیا اور ایک گوشے میں بیٹھے ہوئے ہر تحریص و ترغیب سے بے نیاز اپنے کام میں لگے رہے۔ کچھ اسلامی ریاستیں تھیں جو اس سعادت میں حصہ لینا اپنے لیے موجبِ فخر سمجھتی تھیں۔ باقی سارے مصارف خود دار المصنفین کی آمدنی سے پورے ہوتے تھے۔ اور مصارف بھی کاغذ، کتابت اور طباعت کے سوا کیا تھے؟ یہاں کے ارباب کار جو تنخواہ لیتے تھے وہ صرف قوت لایموت کو کفایت کرتی تھی۔ اور اسی پر یہ قانع تھے۔ نہ عثمانیہ یونیورسٹی کی دلکشی انھیں اپنی طرف کھینچ سکی۔ نہ حیدرآباد کا منصب گراں ان کا دامن پکڑ سکا۔ نہ راس مسعود کا اصرار انھیں جنبش دے سکا۔ یہ فقیری میں مگن تھے، اور اپنی ملت کی ذہنی تربیت میں لگے ہوئے تھے۔

تقسیم ہند کے بعد حالات بدل گئے۔

ریاست حیدرآباد پولیس ایکشن کی نذر ہو گئی۔ وہاں سے جو گرانٹ ملتی تھی بند ہو گئی۔

بھوپال مدھیہ پردیش کا ایک شہر اور وہاں کا فرماں روا "ایک معزز شہری" بن گیا۔ اس دربار سے جو خراجِ عقیدت سال کے سال آیا کرتا تھا، اس کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔

معارف اور کتابوں کے خریداروں میں زندہ دلان پنجاب کا بہت بڑا حصہ تھا۔ تقسیم کے بعد کی دشواریوں کے باعث ان کا نمبر صفر تک پہنچ گیا۔ کیونکہ منی آرڈر اور وی۔ پی کا سلسلہ مسدود ہو گیا۔ ہندوستان کے دوسرے صوبوں اور شہروں میں علمی ذوق رکھنے والے جو لوگ بستے تھے ان کی

ایک معقول تعداد "غمِ عشق" کے ہاتھوں پاکستان آگئی۔ اور جو رہ گئی اسے "غمِ روزگار" میں مبتلا ہو جانا پڑا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ دونوں ہاتھ سے گئے:

دل کو روؤں یا جگر کو میرؔ — میری دونوں سے آشنائی ہے

دارالمصنفین کا تصنیفی کام ان روح فرسا اور جگر فگار حالات میں مولانا معین احمد ندوی نے جس ایثار، قناعت اور حوصلے کے ساتھ اپنے جواں حوصلہ، اور جواں ہمت رفقاء کے ساتھ جاری رکھا وہ انہی کا کام تھا۔ یہ حضرات اگر پاکستان آجاتے تو ہاتھوں ہاتھ لیے جاتے اور کہیں زیادہ آرام و فراغت کے ساتھ اپنا کام جاری رکھتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ انھیں نہ مستقبل کی فکر تھی۔ نہ حال کا اندیشہ، نہ فرزند و زن کا خیال، ہر فکر اور ہر خیال سے بے پروا ہو کر یہ اپنے کام میں لگے رہے۔ آخر ہندوستان کے تباہ حال اور خستہ و درماندہ مسلمانوں کا بھی ان پر حق تھا، یہ کیونکر اسے گوارا کر لیتے کہ ہندوستان کی سرزمین کو اسلامیات کے منبع سے اور اردو زبان کے بیش بہا سرمائے سے محروم کر دیتے؟ ایثار و استغنا کی یہ شاندار مثال صرف وہی لوگ پیش کر سکتے تھے جو کسی عظیم مقصد کے لیے زندہ رہتے ہیں۔ سیم و زر کے ڈھیر سے انھیں کوئی سرو کار نہیں ہوتا۔

آمدنی گھٹتی گئی۔ یہ اپنے ذاتی مصارف گھٹاتے گئے۔ کام کا سلسلہ بڑھتا رہا۔ اور تحقیق و تخلیق کا کاروبار جاری رہا۔ دشواریاں پیش آئیں۔ نامساعد حالات سے دوچار ہونا پڑا۔ لیکن ان کی جبینِ استقلال پر شکن تک نہ آئی۔

ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات ایسے نازک مرحلے پر تقسیم کے فوراً بعد داخل ہو گئے ——— اور اب تک ہیں ——— کہ پاکستان خواہش اور جذبے کے باوجود کوئی مالی مدد اس ادارے کی نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن اخلاقی امداد سے اس نے گریز بھی نہیں کیا۔ جب غلام محمد صاحب گورنر جنرل اور ممتاز حسن صاحب سیکریٹری فنانس، اور چودھری محمد علی وزیر مالیات تھے تو پاکستان کے کسی ناشر نے سیرۃ النبیؐ کی پہلی جلد چھاپ دی۔ ظاہر ہے اس طرح اگر یہ سلسلہ چل پڑتا تو دارالمصنفین کو غیر معمولی نقصان پہنچ جاتا اور اسے اپنا کام جاری رکھنا مشکل ہو جاتا۔ لیکن اس کا بروقت تدارک کر دیا گیا۔ اور امید پیدا ہو گئی تھی کہ اب اس طرح کی

حرکتوں کا اعادہ نہیں ہوگا۔ خوشی کی بات یہ تھی کہ اس تدارک میں خود بعض مقامی ناشرین پیش پیش تھے۔
لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ

تھا جو ناخوب بہ تدریج وہی خوب ہوا

ہمیں یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ کسی ناشر نے سیرۃ النبیؐ کا "خلاصہ" چند سو صفحات میں شائع کر دیا ہے۔ یہ ظلم پہلے ظلم سے بھی کئی گنا بڑھا ہوا ہے۔ دار المصنفین تو اسے سہہ لے گا مگر کیا حکومت بھی اسے گوارا کرے گی؟ ہمارے ناشرین کرام بھی اسے برداشت کریں گے؟ ملک کا دانشور طبقہ بھی اس کے خلاف صدائے احتجاج نہیں بلند کرے گا؟ ارباب علم اور اصحاب ذوق بھی خاموش بیٹھے رہیں گے؟

ابھی کچھ عرصہ ہوا دار المصنفین نے اپنی طلائی جوبلی منائی تھی۔ اس تقریب میں پاکستان کے ڈپٹی ہائی کمشنر مسٹر افضل اقبال بھی بہ نفس نفیس شریک ہوئے تھے اور انھوں نے خریداری کتب کے لیے حکومت کی طرف سے ایک گراں رقم کا آرڈر دے کر خیر سگالی اور علم دوستی کا مظاہرہ بھی کیا تھا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ حکومت پاکستان دار المصنفین کے علمی کارناموں کو قدر اور وقعت کی نظر سے دیکھتی اور حوصلہ افزائی کا مستحق سمجھتی ہے۔ لہذا حکومت کو چاہیے کہ اس سلسلے میں فوری قدم اٹھائے۔ اس کی معقول صورت ہمارے خیال میں یہ ہو سکتی ہے کہ لاگت کے داموں پر مطبوعہ نسخے خرید لیے جائیں، اور کسی جگہ محفوظ کر دیے جائیں اور آئندہ کے لیے اس طرح کی جرأت رندانہ پر قدغن لگا دی جائے۔ یہ دار المصنفین کا نقصان نہیں ہے ہمارے اخلاق اور اقدار کا زیاں ہے۔ اگر ہم اس ادارے کی مالی مدد نہیں کر سکتے تو کم از کم اتنا تو ضرور کر سکتے ہیں کہ اسے مالی نقصان نہ پہنچائیں۔

ہمیں امید ہے ان دردمندانہ گزارشات پر ملک کے دانشور، کتب فروش، ناشرین، اصحاب علم، ارباب ذوق اور کارپردازان حکومت بجیدگی سے غور کریں گے۔ جس کسی نے یہ کتاب چھاپی ہے ہم اسے بھی نقصان نہیں پہنچانا چاہتے۔ غلطی انسان ہی سے ہوتی ہے ہو گئی۔ لیکن اس غلطی کا تدارک بس ضروری ہے اور اس کی معقول صورت یہی ہے کہ لاگت پر سارے مطبوعہ نسخے خرید لیے جائیں۔ اور ضایع کر دئے جائیں

مئی ۱۹۶۳ء

رئیس احمد جعفری

معتزلہ اور علوم فلسفہ

•

معتزلہ نے فلسفے سے خادم کا کام لیا

دشمنوں کے اسلحہ سے مقابلہ

معتزلہ نے عقائد اسلامیہ کے دفاع اور اسلام کی تبلیغ و تبشیر کی مہم شروع کی، اور جب انھوں نے مخالفین اسلام سے تعرض کرتے ہوئے ان سے مجادلے اور مناظرے کا سلسلہ شروع کیا تو انھوں نے محسوس کیا کہ حریف خاص قسم کے اسلحہ سے آراستہ ہے اور جدل و مناظرے پر غیر معمولی عبور رکھتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مخالفین حضارت قدیمہ اور ثقافات عالیہ کے حامل ہیں۔ علوم عقلیہ اور فلسفے میں انھیں ید طولیٰ حاصل ہے۔ اور متقدمین فلاسفہ کی کتابوں، تحریروں اور افکار و نظریات پر وسیع نظر رکھتے ہیں۔ اس باب میں شام اور مصر اور فارس و عراق کے لوگ یکساں خصوصیات کے حامل تھے۔ شامی اور مصری حکومت بازنطین کے تابع تھے۔ بازنطینی حکومت ان دو حکومتوں میں سے ایک تھی جو ظہور اسلام سے قبل دنیا پر چھائی ہوئی تھیں اور جن کا سکہ چل رہا تھا۔ بازنطینی حکومت مشرق میں دولت روم کی واحد وارث تھی۔ یہ جس حضارت کی حامل تھی وہ یونان اور روم کی حضارت

کا مرکب تھی۔ یہاں کے باشندوں نے ان دونوں حضارتوں سے تاثر بھی قبول کیا تھا، اور ان کی بہت سی چیزیں اپنا بھی لی تھیں۔ انھوں نے ایسے متعدد مدارس قائم کیے تھے جہاں فلسفہ اور علوم معقول کی تعلیم و تدریس کا مکمل انتظام تھا۔ یہ لوگ مسائل لاہوتیہ پر بھی غور و خوض کرتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں یونانی علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ بھی جاری رکھتے تھے۔ ان کا ایک بہت بڑا مدرسہ اسکندریہ میں تھا۔ اس دارالعلم میں اسلام سے بہت پہلے اگرچہ علوم فلکیہ، طبیعیہ اور کیمیا دیہ وغیرہ کی تعلیم و تدریس ہوتی تھی لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ ایک بہت بڑا مرکز لاہوتی تحریک کا بھی تھا، جو حد درجہ وسعت حاصل کر چکی تھی۔ اس کے کارفرماؤں میں یہودی فلسفی فیلو[۱] بھی تھا، اور اس شخص نے یہودی مذہب کو فلسفے میں آمیز کر دیا تھا۔

علوم عقلی و لاہوتی کی تدریس و تعلیم

اسی زمانے میں سوریہ (شام) میں بھی علوم عقلی و لاہوتی کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ ساتھ ساتھ جاری تھا۔

خاص طور پر انطاکیہ کا مدرسہ تو لاہوتی تعلیم و تدریس کا شاید سب سے بڑا مرکز تھا۔ یہ اسی مدرسے کے رجحانات کا نتیجہ تھا کہ مسیحیت مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئی۔ اور نسطوریہ و یعقوبیہ اور دوسرے فرقے عیسائیوں میں پیدا ہو گئے۔

سوریہ کے شمال مشرق میں حدود عراق کے ساتھ ساتھ چار دوسرے مدرسے وسیع اور عظیم پیمانے پر قائم تھے۔ ان میں سے دو نسطوری فرقے کے تھے اور دو یعقوبی فرقے کے۔ نسطوریوں کے مدرسے نصیبین[۲] اور رُہا[۳] میں تھے اور یعقوبیوں کے راس العین[۴] اور

۱۔ ۲۰ ق م۔ ۴۰ ق م

۲۔ نصیبین۔ عراق کے شمال مغرب کا ایک شہر جو بازنطینی حکومت کے ماتحت تھا۔ ۳۶۴ ء میں (باقی اگلے صفحہ پر)

قنسرین[1] میں۔ ان مدارس میں تمام تر امور لاہوتیہ اور فلسفہ کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

نسطوری علماء کے مدرسے

لیکن پھر حکومت فارس نے خود دو مدرسے قائم کیے۔

ایک نصیبین میں بھی مدرسہ تھا جسے نسطوری عیسائی خود چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ لیکن جب بازنطینی حکومت نے بھی انھیں چین سے نہ بیٹھنے دیا تو یہ علماء نسطوری اراضی بازنطینی سے جسے یناگا[2] چھوڑ کر گئے تھے پھر واپس نصیبین آ گئے اور اپنا مدرسہ از سر نو جاری کر دیا جو رہا میں مقفل کر دیا گیا تھا۔

نسطوری علماء نے جب پھر سے یہ مدرسہ کھولا تو اہل فارس نے انھیں خوش آمدید کہا، اور انھیں ہر طرح کی سہولتیں اور آسانیاں بہم پہنچائیں کہ فلسفہ و لاہوت کی بحث و تدریس کا کام حسب سابق جاری رکھیں۔

دوسرا مدرسہ جندیسابور میں قائم کیا جو ولایات فارس میں سے خوزستان کا دار الحکمت

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

جب اہل فارس کا یہاں قبضہ ہو گیا تو علماء نصاریٰ نے یہ مدرسہ بند کر دیا اور اراضی بازنطینی میں اس امید کے ساتھ منتقل ہو گئے کہ وہاں آسانی اور آزادی کے ساتھ اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھ سکیں گے۔

۲ - الرہا - مابین حدود عراق و سوریہ ایک شہر کا نام ہے۔ نصیبین سے رخصت ہو کر نسطوری علماء نے اپنا مدرسہ یہاں قائم کیا (۳۶۳ء) پھر نسطوریوں کی فرقہ وارانہ چپقلش کے باعث بازنطینی حکومت نے ۴۸۹ء میں اس کو پھر تالا لگا دیا۔

۳ - راس العین - ارض جزیرہ کا ایک شہر جو رہا سے ۱۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔

---

۱ - قنسرین - فرات غربی کے کنارے پر یہ شہر واقع تھا۔

تھا۔ نوشیرواں نے چھٹی صدی عیسوی میں اسے فتح کیا تھا اور علمار نساطرہ کو بلا کر یہ ذمے داری سونپی تھی کہ اپنی تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ یونانی کتابوں کا فارسی زبان میں ترجمہ کریں۔ یونانی حضارت سے اہل فارس کا تاثر اسی صورت احوال کا نتیجہ تھا۔

جندلیسابور ہندوستان سے بھی قریب تھا۔ چنانچہ ہندی حضارت کے اثرات بھی یہاں پہنچنے لگے۔ اس طرح یہ مدرسہ حضارات سہ گانہ کا گزرگاہ اور مرکز بن گیا۔ ایک یونانی حضارت، دوسری خود فارسی حضارت اور تیسری ہندی حضارت۔ یہ ایک ایسا مرکز تھا جہاں دو بڑے مذاہب مسیحیت اور مجوسیت میں ٹکر ہوئی۔

مدرسہ جندلیساپور ایک عرصۂ دراز تک قائم رہا۔

۱۴۸ھ میں[۱] یہاں کا ایک شخص خلیفہ منصور کے معالجے کے لیے بغداد طلب کیا گیا۔ اور منصور کے بعد عباسی خلفار یہاں کے اطبّار کو برابر بلا کر قدر افزائی کرتے رہے۔[۲]

دینی عقائد فلسفی اصول پر

یہی وجہ تھی کہ ان کے لیے یہ بات بہ آسانی ممکن ہو سکی کہ اپنے دینی عقائد کو فلسفی اصول پر مرتب کریں، اور منطق و دقیق کلام سے کام لیں۔ نیز مجادے اور مناظرے میں مہارت حاصل کرلیں۔

ان حالات میں معتزلہ نے محسوس کیا، اور بجا طور پر محسوس کیا کہ حریف کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک اسی کے اسلحہ کام میں نہ لائے جائیں، اور اس کی بولی میں بات نہ کی جائے، اور اسی کے داؤں پیچ اس کے خلاف استعمال نہ کیے جائیں۔ چنانچہ انھوں نے طے کرلیا کہ حریف پر غلبہ حاصل کرنے کے لیئے ضروری اور لازمی ہے کہ فلسفہ کی تحصیل کی جائے اور اس سے مدد لے کر حریف کے دلائل کو توڑا جائے، اور اپنی بات بالا رکھی جائے۔ کیونکہ ادلۂ نقلیہ

۱۔ ۷۶۵ء

۲۔ اخبار العلمار باخبار الحکمار للقفطی، ص ۱۷۱، ۲۷۲

ایک مسلمان کے لیے تو بے شک کفایت کر سکتے ہیں، لیکن ایک غیر مسلم کے لیے، اور وہ بھی مخالف غیر مسلم کے لیے کفایت نہیں کر سکتے۔ اسے تو صرف براہین عقلی، اور دلائل غیر نقلی ہی سے ہرایا جا سکتا ہے۔

چنانچہ معتزلہ نے درس فلسفہ پر اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی تاکہ دشمن کا مقابلہ اسی کے ہتھیار سے کر سکیں۔ اسی بولی میں بات کریں جو اس کی ہے۔ وہ اسالیب اختیار کریں جس سے وہ مالوف و مانوس ہے۔

اور شاید اس ضرورت کا احساس تھا جس نے خلیفہ منصور کو اس امر پر آمادہ کیا کہ غیر زبانوں کی کتب کا ترجمہ عربی میں کرائے۔

منصور عمرو بن عبید کا دوست تھا۔ اور یہ عمرو بن عبید رئیس معتزلہ تھا۔ اور اپنے وقت کا عظیم الاحترام شخص تھا۔

اور شاید یونانی کتابوں کا عربی ترجمے پر اکسانے والا یہی جذبہ تھا جس نے خلیفہ مامون کو آمادۂ عمل کیا۔ چنانچہ مقریزی کا بیان ہے:

"مامون کے حکم سے چند سال کے اندر فلسفے کی بہت سی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ ہو گیا۔ معتزلہ نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا۔ انھیں پڑھا، اور پرکھا۔"[۱] اور اس طرح اپنے آپ کو ان کے اسلحہ سے مسلح کر لیا۔

نظّام اور فلسفۂ یونان

ان کتابوں سے سب سے پہلے جس شخص نے استفادہ کیا وہ نظّام ہے۔

شہرستانی کا بیان ہے کہ نظّام نے فلسفے کی بہت سی کتابوں کو پڑھا اور کھنگالا۔[۲]

۱۔ الخطط، ج ۴، ص ۱۸۳

۲۔ الملل والنحل، ج ۱، ص ۶۰، ۶۱ ۔ شرح العیون، ص ۱۲۰

بعد میں دوسرے لوگ بھی اس نقش پر چل پڑے۔

گویا اسلام میں معتزلہ سب سے پہلے متکلم ہیں اور تاریخ میں اسی حیثیت سے معروف و مشہور چلے آرہے ہیں، اور ان کے اعمال بعیدہ میں بھی ایک ایسا کارنامہ ہے جس نے انہیں بقائے دوام کا خلعت عطا کر دیا ہے!

مستشرق نیبرج کا بیان

مستشرق نیبرج کا بیان ہے کہ معتزلہ متکلمین نے پورے انہماک اور سرگرمی کے ساتھ وہ کام ہاتھ میں لیا جس کی ان کے زمانے میں اسلام کو سخت و شدید ضرورت تھی۔ اس زمانے کا چلن اور رواج ہی یہ تھا کہ وہ مذاہب جو چھائے ہوئے تھے اپنے دین کے فضائل و محاسن، اور شوکت و قوت کا مظاہرہ اس اسلوب متعین اور طریق فلسفی سے کیا کرتے تھے۔ ہذا معتزلہ کے لیے ضروری اور بہاضروری تھا کہ ان ابحاث و دقائق میں پورا پورا حصہ لیں تاکہ اسلام محمدی کے ساتھ ادیان غیر کا مقابلہ کر سکے"[1]

پس بجا طور پر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ معتزلہ نے اپنے اس عمل سے نہ صرف دین اسلام کا دفاع کیا بلکہ اسے دوسری امتوں اور قوموں سے ذہنی اور فکری طور پر بہت زیادہ قریب کر دیا۔ انھیں اس سے دلچسپی پیدا ہوئی، اور انھوں نے اسلام قبول کرنا شروع کر دیا۔ اور یوں اسلام کے نموض و انتشار میں انھوں نے غیر معمولی حصہ لیا۔

فلسفہ بجائے خود مقصود نہ تھا لیکن.....؟

معتزلہ نے حصول فلسفہ کی طرف توجہ اس لیے مبذول نہیں کی تھی کہ انھیں فلسفے سے بجائے خود کوئی دلچسپی تھی۔ انھوں نے دین اسلام کے اعداء و خصوم کا رد کرنے کے لیے بطور خادم کے فلسفے سے کام لیا تھا۔

۱۔ مقدمۃ الانتصار ص ۵۸

اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہاں سے تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوگیا۔ یہ دور خود معتزلہ سے متعلق تھا۔ فلسفے نے ان کی زندگی کو ایک عظیم و خطیر انقلاب سے دوچار کردیا، اور ان کی تفکیر میں ایک زبردست انقلاب پیدا ہوگیا۔ کیونکہ جب انھوں نے باقاعدہ فلسفے کا مطالعہ کیا۔ اور اس پر عبور حاصل کیا تو رفتہ رفتہ فلسفے سے بہ حیثیت فلسفہ دلچسپی لینے لگے۔ اور اس سے ان کی وابستگی بڑھتی گئی۔ اس صورتِ احوال کے نتائج دو صورتوں میں برآمد ہوئے۔

۱۔ معتزلہ فلسفۂ یونان کی عظمت کے ثنا خواں ہوتے گئے۔ جس نظر سے ہم انھیں دیکھتے ہیں اس کے مقابلے میں وہ جس نگاہ سے فلاسفۂ یونان کو دیکھتے تھے، اس میں بزرگی اور عظمت و تقدس کی کارفرمائی اب شامل ہوگئی تھی۔ ہوتے ہوتے وہ ان فلاسفہ کے اقوال پر گویا ایمان لے آئے، اور ان پر آنکھ بند کرکے بھروسہ کرنے لگے۔ جیسا کہ اولیری کا بھی قول ہے[1] کہ وہ فلاسفہ سے یکسر ہم آہنگ ہوتے چلے گئے۔ اب معتزلہ نے ایک دوسرا کام شروع کردیا۔ یعنی دین اسلام اور فلسفۂ یونان کے مابین توفیق و تطبیق۔ مثال میں ہم ابن رشد، فارابی اور الکندی وغیرہ کا نام لے سکتے ہیں۔

۲۔ رفتہ رفتہ بہت آہستہ اور غیر محسوس طور پر معتزلہ اپنے اہداف دینی سے دور تر ہوتے چلے گئے، اور تدریجاً عقائد لاہوتیہ سے دست کش ہوتے گئے، اور مسائل فلسفیہ کی طرف زیادہ سے زیادہ متوجہ ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا بھی آگیا جب یہ صرف فلسفی ہوکر رہ گئے اور ان کی بحث و گفتگو کا مرکز خالص فلسفی مباحث مثلاً حرکت و سکون، جوہر و عرض، موجود و معدوم، اور جزء لایتجزیٰ[2]۔

۱۔ De Lacy O, Leary, Archic thought & its Place in History P. 125

۲۔ جزء لایتجزیٰ ایک اصطلاحی لفظ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو قطع کرتے جایئے آخر میں کٹتے کٹتے ایک ایسا جز باقی رہ جائے گا جسے قطع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یہی جزء لایتجزیٰ ہے لیکن ایٹم کے دور میں یہ سوال بھی ختم ہوگیا۔ (رئیس احمد جعفری)

مذہب اور فلسفے میں ہم آہنگی، یہ تھا معتزلہ کا اشتغال، لیکن ان کا شغف فلسفیانہ مباحث میں بھی زیادہ سے زیادہ بڑھتا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفے سے ان کا تاثر اتنا بڑھ گیا کہ ان کے اکثر اقوال اس رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ مستشرق شتینر کا قول ہے کہ اعتزال اپنے تصورات اخیرہ میں یکسر فلسفۂ یونانیہ سے متاثر ہو کر رہ گیا تھا۔

اولیری کا خیال ہے کہ اسلامی تعلیمات میں یونانی فلسفہ کے اثرات کارفرما نظر آتے ہیں!

اس اعتبار سے معتزلہ کو اوّل فلاسفۂ اسلام بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور متاخرین فلاسفۂ اسلام پر ان کی فضیلت ظاہر ہے اس لیے کہ وہ معتزلہ ہی ہیں جنھوں نے باب فلسفہ پہ دستک دی اور اسفار فلسفہ کے ترجمے پر توجہ کی، اور متاخرین کو اس سے روشناس کرایا اور ان کے لیے ایک راستہ تیار کر دیا۔

محمد حنیف ندوی

تصوّف کے مابعد الطبیعی مسائل

امام ابن تیمیہ کا تجزیہ

(۲)

اعیانِ ثابتہ

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق اور وہ تمام اشیاء جن کو سطح وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالیٰ کی صفت علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔

اعیانِ ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں۔ اور کائنات میں ماضی بعید کے دھندلکوں سے لے کر اقصائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردو بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الٰہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انھیں معرضِ ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الٰہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجودِ مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو مرتبۂ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائناتِ خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہرحال اس وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں جو ان پر اپنے ہی وجود باجود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے۔ اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے حیز سے نکل کر

وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجودِ خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے جو محض شئے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کر لیجیے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجودِ مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت وعنصر جاری و ساری ہے۔ اور انسان وحیوان اور شجر وحجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات۔ کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیانِ ثابتہ کی منطقی وکونی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجودِ مطلق کو فکر ونظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور پر علامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنھیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبدا کی نہیں بلکہ محض ادراک پیشیں کی ہے۔

ابن عربی جنھیں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنھوں نے عالم خارجی کی بو نہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں۔ اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتاب جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی زریں کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انھیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطۂ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شئے عالم خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ وبو میں اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیانِ ثابتہ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جا سکتا ہے۔ علامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کوئی اور وجودیاتی (Ontological) نقطۂ نظر سے معدومات وجود نہیں رکھتے۔ وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل و تسبیب (Causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے۔ یا جو متعین خارجی خصوصیات و ممیزات سے متصف ہیں۔ اور عدم کے معنی محض ان اشیاء کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی ازراہِ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر فائز قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (Contradiction) کے شکار ہیں۔ اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شئے کب اور کن حالات میں موجود یا معدوم ہوتی ہے۔ وجود و عدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجیے۔ فرض کیجیے ہم کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ روشن ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چولھے میں ایک ایسی شئے پائی جاتی ہے جس میں جلانے، تپانے اور رکھا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ جو گرم ہے، تپش و ضو سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجۂ حرارت کی حامل ہے۔ اور جب کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چولھے میں پائی نہیں جاتی جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ و مینا کی زینت ہے تو اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ و مینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل و خرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے۔ جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے۔ اور شرع و اخلاق کے نقطۂ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع کا حکم لگایا جا سکے۔ لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ و مینا یا خُم میں شراب نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شئے ان ظروف میں پائی نہیں جاتی جس کو شراب و بادہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ گویا وجود و ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو مستلزم ہے۔ اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود و ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اوّل اوّل قدریہ، معتزلہ اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد ابوعلی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ شئے جو معدوم ممتنع ہے یا جو امکان کے وجود کبھی بھی حیز وجود

میں آنے والی نہیں ہے، اس میں اور اس شئے میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جا سکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جا سکے گا جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بداہتہً متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شئے جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بیّن فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدوماتِ ممکنہ کو ذاتِ حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیاتِ اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصور پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہ کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے یہاں ابن عربی کے تصورِ اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علّامہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ "اعیانِ ثابتہ" کا مفروضہ دراصل اس لغزشِ فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دلبستانِ حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے۔ جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے۔ اور اللہ تعالےٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھا دی ہے اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (Relations) یا مقولات (Categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شئے یا فرد و جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے۔ اور اس پر بھی اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی، ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کی بوقلمونی، نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور کسی بھی تشکل و صورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الٰہی کو راکد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (Dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ "مثل" پر بعینہٖ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعّال تخلیقی عنصر کی ہے ؟

۲۔ کیا ان اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے ؟ یا انھیں صرف ایسے ادراکاتِ پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجیے کہ اوّل الذکر صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت مبداء فعّال کی ہے۔ اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالمِ ایجاد میں جلوہ گر ہو جس کیفیت و نہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالم کون و مکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالیٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطحِ وجود پر ابھارنا ہے ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایسی علّتِ تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں علّتِ مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذاتِ اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت "معلوم" حدود عدم سے نکل کر حیّز وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے تخلیق و ابداع کے بارہ میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے۔ اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبدا و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے

ساتھ پیدا کیے جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے:

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرۂ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یاقوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں۔ اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوتِ متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

ولو علم اللہ فیھم خیراً لاسمعھم (انفال ۲۳) — اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشتا۔

لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا (انبیاء ۲۲) — اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتا۔

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے۔

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی اور وجود و ثبوت خارجی میں جو بیّن فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدرکات کا درجہ علم میں ممیز و متحقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب و گل میں ثابت و موجود ہونا شیٔ دیگر۔ تمیز و تحقق وجود شیٔ یا ثبوت شیٔ کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں "وصف" عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیانِ ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی نپی تلی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی۔ ظہور، فیضان اور اتساع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح، اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیان ثابتہ کا فلسفہ اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے جو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو ہم

"علیم" مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے۔ کہ اسے ان تمام مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے جب کہ "اعیانِ ثابتہ" کا تصور اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیراتِ کونیہ کے اس اٹل اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہرحال معرضِ وجود میں آنا ہے۔[1]

وجودِ مطلق کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں ؟

وجودِ مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریۂ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس "مطلق انسان" کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر، اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر، اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے سکے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ "سکہ" کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات، اور اشخاص سے تعبیر ہے (یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجیے) مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے۔ ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے۔ اور اگر کائنات کے بارہ میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے مگر وہ "وجودِ مطلق" جو ہر تقید سے آزاد ہو، اور ہر تعین سے گریزاں ہو کہیں پایا نہیں جاتا۔

علامہ کا یہ اصول الٰہیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجودِ خارجی سے

---

[1] علم کے بارہ میں ان تمام تنقیحات و نکات کے لیے دیکھیے حقیقۃ الاتحادیین اور وحدۃ الوجود، علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر، ص ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۸

بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلہ میں اسمیین (Nominalists) کے موقف کی پُر زور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ "کلیات" کا اختراع ذہن وفکر کی اس عادتِ تعمیم وانتزاع کا رہین منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارج میں بھی پایا جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمہاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پالینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل بالذات وجود کا حامل بھی ہے۔ ان کی اصل عبارت یوں ہے:

بل هذا الاشتراك فی الاسم العام الکلی کالاشتراك فی الاسماء التی یسمیها النحاۃ اسم الجنس ویقسمها المنطقیون الی جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام و الاشتراك فی هذا الاسماء هو مستلزم لتباین الاعیان وکون احد المشترکین لیس هو الآخر[۵]	اس مفہوم کلی کا اشتراک و تماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور منطقی اسی مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ، اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں اشتراک و تماثل اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امتیزات کے حامل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہٖ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ یہاں پیش کرنے سے ہم قاصر ہیں۔ تاہم اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے،

---

۵ الجد النقیہ والعقلیہ، ص ۲۰

نظریۂ وحدت الوجود کی یقیناً بیخ کنی ہو جاتی ہے۔ اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی۔ لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر و شر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے تو کسی شئے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ نہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص "نیکی" اور متعین "شر" کی توجیہہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں قوانینِ فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور انمل ڈھیر کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطحِ ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریۂ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصور پر وارد ہوتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں رہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہیں جو دین و اخلاق کے نقطۂ نظر سے زیادہ درخور اعتناء ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالےٰ ہے تو پھر عبد و معبود، اور تابع و متبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمیتیں کلیتہً ختم ہو جاتی ہیں اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی۔ پھر نہ صرف شر عین خیر، اور خیر عین شر ہو جاتا ہے بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عفیفہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو برسرِ بازار عصمت و عفاف کا سودا کرتی ہے، فرق و امتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر و باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و جور، فسق و فجور، اور گناہ و معصیت کا یہ سارا تماشہ اسی کی ذات کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور

بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین توحید قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ توحید و شرک کے حدود و بیان نہیں کیے۔ اس سلسلہ میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علامہ نے نقل کیا ہے:

قال قرأت علی العفیف التلمسانی من کلامھم شیئاً فرأیتہ مخالفاً لاکتاب و السنۃ فلما ذکرت ذلک قال القرأن لیس توحیدٌ بل القرآن کلہ شرک ومن اتبع القرأن لم یصل الی التوحید قال فقلت لہٗ ما الفرق عندکم بین الزوجۃ و الاجنبیۃ الاخت والکل واحدٌ۔ قال لا فرق بینھما عندنا۔ وانما ھؤلاء المحجوبون اعتقد وحراماً فقلنا ھو حرام علیھم عندھم واما عندنا۔ فما ثم حرام[1]

انھوں نے کہا میں نے عفیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب و سنت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کب ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پا سکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم لوگوں کے ہاں بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے جب کہ یہ سب ایک ہی وجود کی شاخیں ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمھارے لیے حرام ہیں ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال و حرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ و تصور کے اس غلو نے کیسے کیسے تناقضات کو اسلامی معاشرہ میں پھیلا رکھا تھا۔ اس مرحلہ پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اباحت و گمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرتِ دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرزِ فکر کی پُرزور اور بھرپور تردید کریں۔

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، ص ۱۴۱

زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریے۔ مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے زیادہ وضاحت کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علّامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترکِ عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی ہے اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروسِ دنیا کی ادا ہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالٰی کی ذاتِ گرامی کے اور کوئی شئے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالٰی سے تعلقِ خاطر تصورِ غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و نکہت، اور معشوقِ ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلآویزی اور رنگارنگی صبحِ ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطح وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں شخصیت کا تصور یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب ہے۔ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود 'انا' کو اس کی سرمدی اور غیر محدود 'انا' میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقاء اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔

اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جن سے حلول و اتحاد کی بُو آتی ہے کیونکہ یہ

خود بھی ان شطحیات کو درخور اعتنا نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایۂ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارداتِ محبت کی تشریح کریں۔ اور یہ بتائیں کہ عشق و محبت کی وادیٔ پُر شوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔ یہاں تو کچھ ذوق و وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ ولیم جیمز نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ و آہنگ کے لطائف سے آشنا ہوں۔ اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا جس نے احوال و واردات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا، یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم و عرفان کی جھلک پا سکے گا قطعی فضول ہے۔

ابن تیمیہ نے برخود غلط صوفیا کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے ہم اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدر دان بھی ہیں۔ مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہٖ وہ ہے جو مذہب کا ہے۔ جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح تصوف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن صحیح العقیدہ اور عاشق صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے طیار رہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، برخود غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے اذکار و اعمال کے اعتبار سے تصوف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر عمل کیا ہو سکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس نے تعبیر و عمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن و فکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق و وجدان کی بھی ہے جس کو الفاظ و حروف اور اشکال و مقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفاہیم، معانی اور

لطائف سے ہے جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجیے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالم کون و مکان عین ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرانی کو افراد و جزئیات کی تنگنائے میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفہ وجود میں یہی وہ تناقض ہے جس نے اس کے فلسفہ کو بے حد پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالےٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے اور پھر انسانوں میں جس درجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شئے نہیں۔ دوسری طرف وہ اسی ذات کو ہر ہر شئے میں تجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد، انمل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تقید چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ بائن عن الخلق، عالم کی گھما گھمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالےٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کارفرمائیوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بُعد بے گانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں۔ بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی اور براہِ راست تو وہ ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا:

اتصالِ بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس را با جانِ ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شئے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شئے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشہ ایسا ہے جو صرف اس کے حدود علم و تصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفس شئے میں داخل و نہاں تخلیق جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر ہر شئے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر تربیت و پرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصوّر

ابن عربی کے سلسلہ الٰہیات میں ولایت و نبوّت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابلِ اعتراض ہے۔ فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلہ میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ "فلک محیط" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم "ولی" سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوّت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوّت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں۔

وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت	اور تشریع و رسالت کا سلسلہ آنحضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے
فلا نبی بعدہ۔[1]	بعد اب کوئی نبی نہیں!

---

[1] فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابوالعلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریۃ فی کلمۃ عزیریۃ، ص ۱۳۴

اور نبوّت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے:

انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة نهيٌ عن افعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة والولاية ليست كذالك[1]	تمہیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینی ہے تعبیر ہے اور نطا ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہٰذا یہ انقطاع پذیر ہے۔ لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوّت کا تعلق تو بہرحال تہذیب و تمدّن کی گتھیوں کو سلجھانے سے ہے۔ شرع و تقنین سے ہے یا معاشرہ کی اصلاح اور تنزیہہ سے ہے جس کا دائرۂ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ سے تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیاد درجات کا باعث ہے۔ لہٰذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان دو پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔

اس تصوّر پر علّامہ کا مواخذہ

نبوّت و ولایت کی اس تشریح پر علّامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ یہ فضائل و مناقب کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنّت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنھوں نے صدیقیت کے ذروۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنھوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستانِ فکر کو سینچا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاء امّت کا رتبہ ہے جنھوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و دار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

---

[1] فصوص الحکم۔ ابن عربی۔ مرتبہ ابوالعلاء العفیفی۔ فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ، ص ۱۳۲

فاولٰئک مع الذین انعام اللہ علیھم من النبیین والصدیقین والشھداء والصالحین۔ نساء ۶۹

یہ لوگ ان لوگوں کے ساتھ ہیں جن کو اللہ نے نبیوں، صدیقوں شہیدوں اور صالحین میں سے بنایا اور جن پر اللہ کے انعام ہیں۔

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوع انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ صحیح العقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انھوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

۱۔ اگر ختم نبوت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضانِ ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوق عبودیت یا قرب و اتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختم نبوت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیات گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مترتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وعظ و تذکیر اور تعلیم و تعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ جس لذت و کیف کو ذکر الٰہی میں محسوس کرتا ہے، اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا

جن کا تعلق حیاتِ اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم و معرفت کی ضیا افروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کارِ عظیم یا تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصورِ ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے اور اس کے اسماء و صفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہرحال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور مستغرق ہے۔ اور کاروبار دنیا سے غافل اور امورِ دنیا میں متساہل ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے اس کا حریف اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختم نبوت کا اشکال اور اس کا حل

اول الذکر اشکال جو ختم نبوت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردانِ معرفت کی کمرِ ہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں اس کے الفاظ میں

وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللّٰہ[1] گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالے کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گوناگوں آئندہ کسی شخص کو لائق تخاطب نہیں قرار دیں گے۔ دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں

---

[1] فص عزیزیہ، ص ۱۳۵

حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختمِ نبوّت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسری جہت اخلاق، تمدن، اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختمِ نبوّت کا یہ مفہوم ہے کہ آیندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کو کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصوّر کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کر رہے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختمِ نبوّت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل تشریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی ازراہ تجوز نبوّت عام سے تعبیر کرتا ہے[۵۱] کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعۂ کشف پالینا بھی ہے کہ جن کی مدد سے معاشرہ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها وابقی لهم التشریح فی الاجتهاد فی ثبوت الاحکام۔[۵۲]

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں کہ تشریع کے لوازم نہیں ہوتے ہاں ان کے لیے جس تشریح کو باقی رکھا ہے وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

---

۵۱ دیکھیے فص عزیزیہ، ص ۱۳۵ ۵۲ ایضاً، انجم النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۷

غیر تشریعی نبوّت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں کہ ابنِ عربی غیر تشریعی نبوّت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوّتِ عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ "تشریع" کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو قطعاً مصطلح "تشریع" کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کر دی ہے اثباتِ احکام ہے تشریع احکام نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیاء کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب وغریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو، اور کشف ومکالمہ سے بہرہ مند ہو۔ احادیث میں بھی ولی یا اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

علیٰ ان اولیاء اللہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون ۶۲/یونس

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور انقیاد سے متصف ہے وہ ولی ہے، اور یقین واطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف وخطر کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوقِ عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالےٰ کی ربوبیت ورحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علامہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاحِ شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورتِ تحدیث جو علوم وفنون اس کو عطا کیے جائیں وہ قطعی اور بہرحال یقین افروز ہوں۔

کما ثبت فی الصحیحین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہٗ قال " انہ کان فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی امتی فعمرؓ "فھذا	جیسا کہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے آپؐ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمرؓ ہے۔" اس

لحدیث یدل علیٰ ان اول المحدثین من هذه الامة عمر وابوبکر افضل منه اذ هو الصدیق والمحدث وان کان فیهم محدث من جهة الله فعلیه ان یعرض ذالك علی الکتاب والسنة ۔[1]

حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں ۔ حالانکہ ابوبکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے ۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی ۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام و تحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے ۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں ۔ خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت و مجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم و معارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی و عقلی حیثیت کیا ہے ۔ اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح کر دیں جو دین کے ٹھیٹھ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے ۔

علّامہ نے اس موضوع پر ایک متعین رسالہ 'العبادات الشرعیہ' کے نام سے لکھا ہے جس میں ان تمام خطرات ، مفاسد اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں ۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے ۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیاتِ طیبہ ہے ۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قرب الٰہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر و فکر کے علیحدہ مشغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے ۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں ، دعاؤں اور اذکار میں خشوع و خضوع اور تضرع و احسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں وہاں تعلیم و تزکیہ ، اور ملت کی تنظیم و اصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن و خوبی سے ادا کیا ہے ۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے ۔ اور شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں ۔ اپنی پوری

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ ، ص ۱۱۸

زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر و عمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور توازن و جامعیت کا یہی تو وہ حسین و جمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین و دنیا کی مصنوعی تفریق کو روا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوّت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہوپایا تھا اور فرائض و واجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوّت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملّی و اجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا۔ یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت و زہد کو اپنانے کی کوشش کی۔ خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکّہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولیں خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد و ذکر کی زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈمڈ نہ ہوجائیں اور سالک احوالِ شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہوجائے۔

(باقی)

محمد احمد حامی

پاکستانیت کی اساس

فی زمانہ ہر شہری کو اپنے ذاتی معاملات سے الگ ہو کر اجتماعی سطح پر یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ وہ دوسرے شہریوں کے ساتھ کس بنیاد پر اپنے تعلقات استوار کرے۔ جس سے ایک متحد اور مربوط معاشرہ جنم لے سکے اور جس میں نہاں مقصدیت اس قدر معقول اور راسخ ہو کہ اس کے لیے قربانی کرتے وقت ایک فخر اور طمانیت کا احساس ہو۔ یوں تو اس کرۂ ارض کے تمام انسان ایک ہی نوع کے افراد ہونے کے رشتہ سے انسانی برادری کی ارفع اقدار کے پابند ہونا چاہیں اور کسی اور تقسیم پر مبنی نظام کو اس مقدس رشتہ سے نہیں ٹکرانا چاہیے مگر حقیقت یہ ہے کہ تنازع للبقاء کے حیوانی کلیہ سے انسان بطور فرد تو مستثنیٰ ہو گیا مگر بقائے اصلح کے سلسلہ میں گروہوں، برادریوں، قوموں، ہم عقیدہ اور جغرافیائی اکائیوں کی صورت میں اب بھی بٹا ہوا ہے۔ مزید وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ اگر عالمگیر انسانی برادری کو ہی اکائی فرض کر لیا جائے تو بعض اقوام یا بعض ملکوں یا بعض ہم عقیدہ افراد کو بود و باش اور رہن سہن کی سطح پر اتنی قربانیاں کرنی پڑیں گی جن سے کم ترقی یافتہ گروہ بھی ترقی کر کے ان کے برابر ہو سکیں۔ مگر اول الذکر کبھی بھی اس کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ان کے لاشعور میں بقائے اصلح کارفرما ہے اور وہ کہتے تو نہیں مگر چاہتے یہ ہیں کہ جو اہل نہیں انھیں زندہ رہنے کا حق نہیں۔ انھیں مٹ جانا چاہیے ایسے ترقی یافتہ گروہوں کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ انھوں نے کشمکش حیات میں اجتماعی سطح پر کوشش کی تھی اس لیے اس جدوجہد میں کامیابی کے ثمرات سے متمتع ہونے کا حق بھی صرف اسی گروہ کو ہے۔ باقی لوگ جو کارزار حیات میں آسائش پرستی میں مصروف رہے یا ان کی سعی غلط راستوں پر جا نکلنے کی وجہ سے نامشکور ہوئی، انھیں کامیاب جماعت کے ساتھ کیوں شریک کیا جائے۔

اسی ذہنیت نے گروہ بندی کے لیے مختلف وقتوں میں الگ الگ مقاصد کو چنا اور ان کی بنیاد پر معاشرہ کی تعمیر کی، حکومت کے لیے قوانین بنائے، انفرادی حقوق کی تعیین کی اور بین الاقوامی یا بین المملکتی تعلقات کے لیے اقدار قائم کیں۔ اگر مطالعہ کی خاطر ایسے گروہ کے لیے لفظ قوم استعمال لیا جائے تو بعض اقوام نسل کے رشتہ سے یک جہتی کی مدعی بنیں، بعض نے جغرافیائی حدود کو اپنی حدیں قرار دے لیا۔ کچھ نے ہم عقیدگی کو اپنی اساس بنالیا اور کچھ من چلے ماضی قریب میں ایسے بھی نکلے جنھوں نے معاشی نظریات کی ہم آہنگی کو اپنے اتحاد کی بنیاد چنا۔

یہاں پر ہر نظریہ کے مالہٗ و ماعلیہ کا جائزہ مطلوب نہیں، اور نہ ہی ان اقوام کی نشاندہی ضروری ہے جنھوں نے اپنے مذاہب یا ممالک یا نسب وغیرہ کی نسبت سے دوسروں پر برتری کا دعویٰ کیا کہ یہ سب اہل نظر سے پوشیدہ نہیں اور یہ تحریر ان تفاصیل کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ فقط ایک مختصر سوال کا حل مقصود ہے کہ پاکستان میں بسنے والے کس نظریہ کو لے کر اٹھے تھے، کس دعویٰ سے انھوں نے الگ خطۂ زمین نشان زد کرایا، کس نظامِ حیات پر چلنے کے خواہش مند ہیں اور اگر کبھی تمام پاکستانیوں کو متحد ہونا پڑے تو کس اساس پر ہر پاکستانی جمع ہو سکے گا اور کس نعرہ پر اپنی جان، مال اور آبرو کی بازی لگا سکے گا۔ مفصلہ بالا مختصر مگر ادق تعارف کے بعد اس مسئلہ پر بحث تفصیل اور سلاست کی مقتضی ہے تاکہ ہر پاکستانی اپنی جگہ اس اہم عنوان پر سوچ سکے، دوسروں کو ہم رائے بنا سکے تاکہ اصول پر یکے بعد دیگرے تبادلۂ خیالات کرتے ہوئے کسی ایک اصل پر متحد ہو جائیں۔ سو یارانِ نکتہ دان کو دعوتِ عام دیتے ہوئے اس موضوع کو تجزیہ کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔

یہ سوال سنتے ہی ایک مسلمان پاکستانی ایک لحظہ ٹھٹکے بغیر فوراً یہ جواب دے گا کہ پاکستان مذہب اسلام کی بنیاد پر قائم ہوا تھا۔ یعنی برِّ صغیر ہند کے مسلمانوں نے یہ خطہ اس لیے حاصل کیا تھا کہ یہاں پر اسلام کے نظامِ حیات کے نفاذ میں پوری آزادی میسّر ہو۔ قوانین اسلام کے احکام کے دائرہ میں بنائے جائیں۔ عوام الناس اسلامی زندگی اختیار کریں اور اپنے ہر قول اور فعل میں اسلام کی تعلیم کو راہ نما بنائیں۔ پاکستانی غیر مسلموں سے اسلامی قوانین کے تحت سلوک کیا جائے۔ اور

بین الاقوامی تعلقات میں اسلامی رشتے اولیت کے مقام پر رکھے جائیں، وغیرہ۔ اور بادی النظر میں یہ جواب بہت معقول ہے۔ لیکن پاکستان آج سے سترہ برس پیشتر منصۂ شہود پر آیا تھا اور اس کے معاملات کی باگ ڈور پاکستانی مسلمانوں کے ہاتھ میں رہی ہے۔ سترہ برس کا عرصہ کسی نظریاتی نظام کے تجربہ کے لیے بآسانی کفایت کرتا ہے۔ سوا اس امر پر بحث کہ کیا اسلام، یا اس مقصد کے لیے کسی بھی مذہب کی بناء پر جغرافیائی ممالک کا نظام استوار کرنا ممکن بھی ہے یا نہیں، چھوڑتے ہوئے صرف اس طرف توجہ دلائی جاتی ہے کہ اگر واقعی ہم نے اسلام کی تعلیم کے نفاذ اور اسلام کے قوانین کی مشق کے لیے بے اندازہ نقصانات اٹھا کر یہ خطۂ زمین حاصل کیا تھا تو ہم ان سترہ برس کے عرصہ میں اس مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں۔ اور اگر ماضی کے اس عرصہ کے ہمارے انفرادی اجتماعی، ملکی اور بین الملکی کردار کو دیکھا جائے تو کیا یہ کسی جہت سے کسی حد تک بھی ہمارے منتخب کردہ پیمانوں پر پورا اترتا ہے۔

ہمارے ادعا کا پہلا تقاضہ یہ ہے کہ پاکستان میں جو قوانین بھی پاکستانیوں پر حکومت کرنے کے بنائے جائیں وہ اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں مرتب ہوں گے۔ اس بات سے قطع نظر کہ پاکستان میں بسنے والے غیر مسلموں پر اسلامی قوانین ازراہِ جبر نافذ کرنا کیونکر معقول اور جائز ہوگا، کہ اس سوال پر تفصیلی بحث بعد میں کی جائے گی، سوال یہ ہے کہ ایسے قوانین کس اسلام کی روشنی میں بنیں گے۔ کہا گیا کہ اس کا مخرج قرآن ہوگا۔ اس پر مطالبہ ہوا کہ نہیں، سنتِ نبوی چونکہ قرآن کی رو سے ہی قرآن کی شارح ہے اس لیے قرآن اور سنّت سے استنباط کیا جائے اور امر واقعہ یہ ہے کہ قرآن وسنت پر مبنی اصول تو الگ رہے نصوص کی تعبیر میں بھی مفتیوں اور آئینی ماہرین میں ابتداء سے ہی اختلاف رہا ہے اس کے پیشِ نظر اجماع کی گنجائش ایزاد کی گئی جو خود متنازع فیہ ہے۔ اگر کسی ایک تشریح پر کثرتِ رائے ثابت بھی کر دی جائے تو چونکہ یہ معاملہ نہ صرف دنیوی فلاح سے متعلق ہے بلکہ اخروی نجات کو متاثر کرتا ہے اس لیے مخالف رائے رکھنے والی اقلیت پر اس کثرت رائے کو مسلّط کرنا ظلم ہوگا۔ پھر بعض مسائل جو زمانۂ گزشتہ میں امتِ مسلمہ کے سامنے نہیں آئے ان پر موجودہ حالات کے تحت اور نو دریافت علوم

کی روشنی میں اجتہاد کا مقام کیا ہوگا؟ جب پاکستانی مسلمانوں کے گروہ یا فرقے بنیادی نصوص کی تعبیر پر ہی متفق نہیں ہیں تو مستخرج قوانین پر اجماع امت کہاں سے دستیاب ہوگا۔ اور چند فقیہوں کا اجتہاد کروڑوں افراد کے لیے کس طرح واجب العمل قرار دیا جا سکے گا۔ اس حقیقتِ حال کے پیش نظر پاکستانی مسلمانوں کے باہمی روابط کس اساس پر استوار ہوں گے؟ جب باجماعت عبادت، جنازہ، ازدواج وغیرہ ابتدائی تعلقات میں ہی تفریق ملحوظ رکھی جاتی ہے اور بعض اوقات غیر معقول اور مضحکہ خیز جزئیات پر قتال اور فساد کی نوبت آجاتی ہے تو قوم ایک امام کے پیچھے، ایک سالارِ جیوش کے نیچے، ایک سیاسی راہ نما کے ساتھ کیونکر متحد ہوگی اور کبھی ایسا وقت آگیا کہ قوموں کی زندگی میں ایسے مراحل ضرور آیا کرتے ہیں تو اس خلفشار میں مبتلا، بزعم خویش پاکستانی ملت کا کیا ہوگا؟

آئینی صورت حال سے الگ ہوتے ہوئے اگر معاشرتی اور اقتصادی تقاضوں کو لیا جائے تو اب تک ہم نے کیا کیا ہے۔ قرآن نے ولا تقربوا الزناء کا فرمان جاری کرکے ناجائز تعلقات زناشوئی کو یکسر خلاف قانون قرار دے دیا تھا مگر ہمارے یہاں موجودہ قانونِ امتناعی کے نفاذ سے قبل حرام کاری کے لیے حکومت کے زیرِ انتظام اجازت نامے جاری ہوتے رہے[1]۔ جن کی فیس خزانہ حکومت میں ملی بہبود کی خاطر داخل ہوتی ہے۔ سود اور شراب کو اور جوئے کو بغیر کوئی الجھاؤ رکھے منع کیا گیا۔ ہم کیوں ان کو اپنی مملکت میں ناجائز قرار نہیں دے سکے۔ کیا یہ ناممکن ہے۔ کیا ہم میں ان قوانین کے نفاذ کی خواہش نہیں۔ کیا ان پر پابندی سے ناقابل تلافی نقصان ہوگا جس سے پاکستان کی بقا خطرے میں پڑ جائے گی؟ مثالیں بہت دی جا سکتی ہیں مگر چونکہ ذکر اصول کا ہے اس لیے انہی پر اکتفا کرتے ہوئے ایک پاکستانی صورت سوال ہے۔

بین الاقوامی سطح پر ہم نے کیا معیار اپنایا۔ کیا تمام مسلمان اکثریت والے ممالک ہمارے دوست

---

[1] یہ تحریر اس وقت لکھی گئی تھی جب موجودہ قانون امتناعی نافذ نہیں ہوا تھا۔ بحث کی افادیت کی خاطر اسے مضمون سے خارج نہیں کیا گیا کیونکہ قیام پاکستان سے اب تک کا محاسبہ مقصود ہے۔ ۱۲

ہیں اور وہ جن کو دوست نہ بنانے کا حکم ہماری آسمانی دستاویز میں ہے ہمارے دشمنوں کی فہرست میں ہیں؟ ایک چھوٹا سا مگر غور طلب سوال ارباب علم سے اور ہے۔ اگر پاکستانیوں کے نزدیک اوّلیت اسلام کے رشتے کو ہے تو اس صورت میں کہ خدانخواستہ کسی مرحلہ پر پاکستانی قوم کسی دوسرے ملک سے برسرپیکار ہوتی ہے اور میدانِ جنگ میں مخالف ملک اپنے مسلمان باشندوں کی ایک جماعت مقابلہ پر لا کھڑی کرتا ہے تو کیا پاکستانی مسلمان کے ہتھیار مقابل پر آئے مسلمان پر اٹھ سکیں گے؟ یہ مفروضہ بعید از امکان نہیں۔ ذرا سے فکر سے پاکستانی اپنے چاروں حدود پر ایسے امکانات کو متصور کر سکتے ہیں۔ پھر وہی سوال کہ ان حالات میں ہمارے سیاسی نظریات شکست تو نہیں کھائیں گے؟

اب انہی پہلوؤں کو سامنے لا کر اپنی ستر ہ سالہ زندگی کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ ہم کہاں سے چلے، کہاں آ پہنچے اور اب کہاں کا رخ ہے۔ رُخ تو متحرک قوموں کا ہوتا ہے، ہم نے تو ابھی تک اپنی قومیت کی اساس ہی معین نہیں کی۔ کشاکشِ روزگار نے اتنی فرصت ہی نہیں دی کہ یہ سوچا جائے کہ اگر الٰہی قانون کے تحت ہم پر آزمائش کا وقت آ گیا جب یہ روزگار کے دھندے تو کجا محض زندگی ہی محلِ نظر ہو جاتی ہے تو ہم اپنا منہ کدھر پھیریں گے۔ کس کو راہ نما بنائیں گے، کس کے پیچھے ہو کر لڑیں گے۔ کیا نعرہ ہو گا، کون راستہ چنیں گے، کاہے کے لیے اپنا خون بہائیں گے۔

تو آیئے نئے سرے سے اپنی بنیاد کا جائزہ لیں کہ جس عمارت کی بنیاد ہی نہ ہو گی یا کمزور ہو گی اسے بادِ متحرک کا ایک ہلکا سا جھونکا بھی سرنگوں کر جائے گا۔ کیا اسلام ہمارا مذہب ان تقاضوں پر پورا نہیں اترتا اور ہم کو اسلام کا نعرہ دینے والوں نے ہم سے دھوکا کیا۔ یا ہم نے ہی اسلام کو محض نعرہ سمجھا۔ قرآن کو صرف قسم کھانے کے لیے استعمال کیا اور سنّت کو فقط مسلمان کہلانے کے لیے اپنایا۔ یا اسلام بین الاقوامی انسانیت کا علمبردار ہے۔ شارع علیہ السلام کی تعلیمات ہمارے معاشرتی، اقتصادی، سیاسی، معاشی اور تہذیبی تقاضوں کے لیے مکتفی ہیں۔ کیا قرآن اور ارشاداتِ حاملِ قرآن پر عمل کرنے سے ہم مہذب دنیا کے مقابلہ میں ناکام اور شرمندہ ہوں گے یا ان کی خلوصِ دل سے بجا آوری ہمیں دنیا میں سربلند اور عقبیٰ میں سرخرو کرے گی؟

سو اگر اب بھی ہم اس فیصلہ پر قائم ہیں کہ اسلام اور صرف اسلام ہی ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط ہو گا۔ ہماری طرف سے ہر کارروائی اسلام کے اصولوں کے تحت ہو گی اور ہمارے تمام تنازعات میں اسلام ہی حکم اور عدل بنے گا تو پھر دیر کیا ہے۔ کیوں نہیں اسلام کو فوراً اس کی صحیح جگہ دی جاتی۔ اسلامی لیبل سے سوا کیوں اندرونہ پر بھی اسلامیت کی مہر نہیں لگائی جاتی۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہمارا طریق کار ماضی میں غلط رہا ہو۔ ہم نے اپنے ملک، اپنے طرز حکومت، اور اپنے آئین کو تو اسلامی کہہ دیا مگر کیا وجہ کہ اس کے باوجود ہماری زندگی میں اسلام نفوذ نہ کر سکا۔

ایک بات بڑی واضح ہے کہ اگر ہمارے نظام حیات نے اسلامی تعلیمات کا انجذاب نہیں کیا تو نتائج بتاتے ہیں کہ یہ طریق کار ہی غلط تھا۔ سو کیوں نہ اب دوسری جہت سے کوشش کی جائے۔ مطلب یہ کہ پہلے سے مجتمع گروہ کو اسلام کی چھاپ لگانے کی بجائے اسلام کو رائج اور نافذ کرنے کی اکائی فرد کو قرار دیا جائے اور اگر افراد اپنی اپنی زندگیوں میں اسلام کو مقدم کر لیں تو ان افراد کے اجتماع سے جو گروہ بنے گا وہ بدرجۂ اولیٰ اسلامی ہو گا۔ اب وہ سوال کہ کونسا اسلام انفرادی زندگیوں پر حاوی ہو گا، یہاں حل ہو سکتا ہے کہ چونکہ اسلام کا حامل قرآن اور اسلام کا شارح رسولؐ تمام بنی نوع انسان کی طرف بھیجے گئے ہیں اس لیے ہر فرد مختار ہے کہ قرآن اور رسولؐ کو سامنے رکھ کر اپنے لیے لائحۂ عمل منتخب کر لے۔ کسی زید کو یہ حق نہیں ہے کہ بکر کے ذاتی اجتہاد پر اعتراض کرے۔ کوئی بکر عمرو کے انفرادی اعمال پر معترض نہ ہو گا۔ اہل سنّت، اہل تشیع، اہل حدیث، اہل قرآن اور ان کی شاخیں سب آزاد ہیں کہ قرآنی تعلیمات اور اسوۂ رسولؐ کی اپنی اپنی تعبیر کے مطابق اپنی اپنی زندگی میں تعمیل کریں۔ جب قرآنی ارشاد کے تحت تمام مسلمانوں نے توحید الٰہی، رسالت پیمبرؐ اور وجوب قرآن کا اقرار کر لیا تو باقی کیا رہ گیا۔ پیمبر اسلامؐ نے تو فرمایا ہے کہ جس نے لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کر لیا وہ جنّت میں داخل ہو گیا۔ اور جس نے ہماری طرز پر عبادت کی، ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا، ہمارا ذبیحہ کھا لیا، اس کے ہم میں سے ہونے میں کیا دقیقہ باقی رہ گیا۔ ایک کلمہ گو جب اُسی رسولؐ پر درود بھیجتا ہے، اسی قبلہ کی طرف منہ کر کے، وہی قرآن تلاوت کرتا ہوا اللہ تعالیٰ کے حضور سر جھکا دے تو اس کے اسلام میں شک کرنے والے کو خود اپنی عاقبت

فکر ہونی چاہیے۔

اور کیا ہم اس کلیہ کا تجربہ نہیں کر چکے جس نے خود اپنی زبان سے مسلمان ہونے کا دعویٰ کیا تھا، وہ معاً اس عجیب تحریک میں شامل کیا گیا تھا جس نے بالآخر پاکستان کو حقیقت بنا دیا تھا شیعہ، آغاخانی بوہرے، دیوبندی، بریلوی، اہل حدیث، اہل قرآن، احمدی اور دوسرے فرقے کیا ایک ہی جھنڈے تلے جمع نہیں ہو چکے؟ ان سب کو اپنی اپنی سمجھ کے مطابق دیانتداری سے اسلام پر عمل پیرا ہونے کی اجازت ہے۔ لیکن جہاں اجتماعی زندگی میں کوئی مرحلہ پیش آئے گا یہ سب اوّل و آخر پاکستانی ہوں گے۔ ان کی انفرادی زندگیوں میں اسلام کے نفاذ اور رواج سے معاشرہ کی وہ تمام بدیاں خود بخود ختم ہو جائیں گی جن کو قانون آج تک ختم نہیں کر سکا۔ ان میں سے کسی کا اسلام زنا، چوری، غیبت، رشوت، شراب نوشی، جوئے بازی، سود خوری اور دوسری معاشرتی برائیوں کی اجازت دیتا ہے؟ سو ضرورت اس امر کی ہے کہ افراد مسلمان بنیں، قوم خود بخود مسلمان ہو جائے گی۔

اجتماعی اور بین المملکتی مسائل کے لیے حل کی تلاش سے قبل پاکستان میں رہنے والے غیر مسلموں کے لیے ان کی انفرادی زندگیوں کے لائحۂ عمل کا ذکر ضروری ہے۔ پاکستان میں بسنے والے غیر مسلم شہری اپنے اپنے عقیدہ کے مطابق انفرادی زندگیاں گزاریں گے یا ان کے لیے بھی اسلام کا تجویز کردہ کوئی لائحۂ حیات پیش کر کے انھیں مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کے پابند ہوں۔ یہاں پر ہمیں اسلام کا طرۂ امتیاز لا اکراہ فی الدین کا روشن مینار راستہ دکھاتا ہے۔ اس فرمان کی دلیل بطور دیباچہ کے یہ دی کہ چونکہ رشد و ہدایت گمراہی سے ممیز ہو چکی ہے۔ اور قرآن نے اس قدر دلائل اپنے اوامر و نواہی کے حق میں دے دیے ہیں کہ ہر دعویٰ روز روشن کی طرح ثابت ہے۔ سو اب افراد پر کسی جبر و اکراہ کی گنجائش نہیں۔ قرآن کا کام اتمام حجت تھا، اور اس کے بعد انکار منکرین کو منزل قرآن کے سامنے تو مجرم بنا سکتا ہے، مسلمان اس کے لیے خدائی فوجدار نہیں ہیں۔ سو اس سنہری فرمان کی تعمیل میں پاکستانی غیر مسلم اسی طرح اپنے عقیدہ، عبادت، اور طرزِ زندگی میں خود مختار ہیں جس طرح مسلم شہری۔ موخر الذکر ان کے بنیادی انسانی حقوق اور آزادیوں میں کیوں مخل ہوں۔ البتہ جب بحیثیت پاکستانی

قوم کے ان کو قوم کی مدد اور فلاح کے لیے بلایا جائے گا اور مسلّمہ اجتماعی فرائض کی ادائیگی کے لیے مسلمانوں کے شانہ بشانہ آکھڑے ہوں گے۔ اور یہ پاکستانی قوم اور وہ مسلّمہ اجتماعی فرائض کیا ہیں جن پر یہ ساری پاکستانی قوم متفق و متحد ہو سکتی ہے؟ پاکستان ایک جغرافیائی خطّہ کا نام ہے۔ جس کی حدود کرۂ ارض پر مرقوم اور مرتسم ہیں۔ یہ سب پاکستانیوں کا گھر ہے۔ یہاں وہ پیدا ہوتے ہیں، اسی مٹی کی پیداوار پر پلتے ہیں اور اس کی بہبود کے لیے زندگیاں گزارتے ہیں۔ تو کیوں نہ اس مقدس رشتہ کو پاکستانی قوم کی یکجہتی کے لیے اساس قرار دے دیا جائے۔ یہ ہرگز اسلام کے منافی نہیں ہے۔ اسلام کے رسولؐ نے تو فرمایا ہے کہ منجملہ اوروں کے جو اپنے گھر کی حفاظت کرتا مارا جائے وہ شہید ہے جو اپنی عزت و آبرو کو بچاتے ہوئے جان کھو دے وہ شہید ہے تو ہمارے لیے پاکستان کے خطّے سے بڑھ کر پیارا کون سا گھر ہے۔ پاکستان سے بڑھ کر کونسی دولت ہے پاکستان سے بڑھ کر کونسا فخر اور عزت ہے جس کی حفاظت اور بقا کو اپنی زندگیوں کا مقصود بنا لیں۔ سو پاکستان اوّل اور پاکستان آخر، یہ پاکستانی مسلم کو بھی عزیز ہے اور پاکستانی ہندو کو بھی پیارا ہے اور پاکستانی عیسائی بھی اس سے محبت کرتا ہے اور پاکستانی بہائی بھی اس کا شیدا ہے۔ اس نظریہ کو اپنا لینے سے ہماری اجتماعی سعی کا ایک مرکز قرار پا جائے گا۔ یہ اجتماع چاہے ایک کنبہ کی سطح پر ہو، چاہے گلی محلہ کی آبادی، چاہے ایک گاؤں کے باسیوں کا مجموعہ، چاہے ایک ذات برادری کے لوگ، چاہے ایک مذہبی عقیدہ کے پیرو اور چاہے سیاسی مقاصد کے لیے بنی ہوئی جماعتیں، جب سب کا مقصود مملکت پاکستان کی بقاء، پاکستان کا دفاع، پاکستان کی فلاح ہو جائے گا تو یہ یک جہتی ایسی ہوگی جس سے پاکستانی قوم کے راہنما کے ایک اشارہ پر ساری قوم اٹھ کھڑی ہوگی اور دوسرے اشارے پر بیٹھ جائے گی۔ ایک آواز پر آگے بڑھے گی اور دوسرے حکم پر لوٹ آئے گی اور یہی وہ سیسہ پلائی دیوار ہوگی جس میں کوئی درز اور کوئی رخنہ پیدا نہ ہو سکے گا۔

خلاصہ کلام یہ کہ لفظ اسلام کو محض نعرہ بازی کے لیے استعمال کرنے کی بجائے، اسلامی تعلیم اور اسلامی مزاج اور اسلامی اطوار کو سنجیدگی سے اپنی زندگیوں میں رواج دینے کی ضرورت ہے اور جب پاکستانی مسلمان افراد اپنی نجی حیثیت میں یا ہم خیال جماعتوں کی صورت میں سچے مسلمان بن جائیں گے

تو پاکستانی معاشرہ اور پاکستانی تہذیب اور پاکستانی تمدن خود بخود اسلام کا آئینہ ہو جائیں گے اور یہ وہ صورت ہے جس سے وہ عالمگیر برادری کو متاثر کر سکتے ہیں اور غیر مسلموں کو متوجہ کر سکتے ہیں۔ ملکی سطح پر پاکستان کو اپنا گھر سمجھتے ہوئے، سبھی پاکستانی مسلم یا غیر مسلم اس سرزمین کی حدود کے اس تقدس کو اگر مثبت نظریاتی مقام دے دیں تو مستقبل میں کسی مسلمان ہمسایہ سے معاملہ کرتے وقت، یا بد اندیش حملہ آور سے دفاع کرتے ہوئے ان کے دلوں میں کسی قسم کا انقباض پیدا نہ ہو گا۔ اسی طرح دور بیٹھے حلیفوں یا حریفوں کو پاکستانی مفاد کی بنیاد پر کلّی شرح صدر کے ساتھ ٹھکرایا یا اپنایا جا سکے گا۔ اغلب ہے کہ عملاً ہمارا ردِّ عمل نئی صورتِ حال میں بعینہٖ وہی ہو جو موجودہ وقت میں ہو سکتا ہے مگر اس بار اندازِ فکر بدل جانے کی وجہ سے وہی منفی رویہ اب اثبات میں بدل جائے گا، اور انقباض و تامّل اب انشراح اور آمادگی کی کیفیتیں اختیار کرے گا اور ہم پاکستانی اپنے سب معاملے روشن ضمیری سے طے کر لیں گے اور کوئی بھی محض اسلام کے جذباتی نعرہ پر پاکستانی قوم سے ناجائز انتفاع نہ کر سکے گا۔

اور آخر میں سب سے اہم بات کہ ہماری شخصی جدوجہد یا اجتماعی ترقی یا معاشرتی ارتقا یا ہمارے ملک کی سرفرازی اصل مقصد نہیں ہیں بلکہ یہ سب اصل کے حصول کا ذریعہ ہیں اور اصل ہے انسانیت کا ارتفاع کہ ہمارا تو نصف دین ہی حقوق العباد پر مشتمل ہے اور اللہ کے بندوں میں رنگ، نسل، بولی اور جغرافیائی وابستگی کی کوئی تمیز اور تفریق نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارا ہر فعل انسانیت کے مفاد اور بہبود کی جہت میں ہونا چاہیے حق یہ ہے کہ جو کوئی انسان مجموعی علم اور تجربہ میں حقیر سا ایسا اضافہ بھی کر جاتا ہے جو بالآخر انسانیت کے ممد ہو وہ اپنی پیدائش کا جواز ثابت کر گیا اور نفسِ مطمئنہ کے ساتھ جیتے جی بہشت میں داخل ہو گیا اور جس نے اپنی حیاتِ مستعار جانوروں کی طرح محض کھانے پینے اور نسل کشی کے جبلّی تقاضوں کے ایفاء میں گزار دی اس کی پیدائش عبث، اس کی زندگی بے کار اور اس کی موت امتحان۔ فرمایا

وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ۔

ساجد حسین رزاقی

پاکستانی مسلمانوں میں شادی بیاہ کی رسمیں

شمال مغربی سرحدی علاقہ

سابق صوبۂ سرحد کے باشندوں میں بھی عام رواج یہ ہے کہ شادی کے لیے پیغام ہمیشہ لڑکے والوں کی طرف سے دیا جاتا ہے، اور لڑکی والوں کی طرف سے رشتے کے لیے تحریک کو غیرت اور خاندانی روایات کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ لڑکے والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ رشتہ کے لیے خواہش کریں اور بار بار اس خواہش کا اظہار کریں تاکہ لڑکی والوں کو یہ معلوم ہو کہ لڑکے والے یہ رشتہ کرنے کے آرزومند ہیں اور اس کے لیے اصرار کر رہے ہیں۔ زیادہ تر شادیاں خاندان میں ورنہ اپنے گاؤں اور قبیلے میں ہوتی ہیں۔ چچا، پھوپھی، ماموں یا خالہ کی لڑکی یا بیوہ بھاوج سے شادی کرنا ایک پسندیدہ حق سمجھا جاتا ہے جو عام طور پر رائج ہے۔ اگر بڑی بہن کنواری ہو تو اس کو نظر انداز کر کے چھوٹی بہن کے لیے پیغام دینا معیوب سمجھا جاتا ہے۔

وینا

چھوٹی عمر میں شادی کرنے کا رواج نہیں ہے۔ عموماً سترہ، اٹھارہ سال کی عمر میں لڑکے کی اور پندرہ سولہ سال کی عمر میں لڑکی کی شادی کی جاتی ہے۔ بعض لوگ تعلقات کی بنا پر کم عمر میں نسبت کر لیتے ہیں۔ اور شادی بالغ ہونے کے بعد کرتے ہیں۔ یہ نسبت باقاعدہ منگنی جیسی نہیں ہوتی تاہم زبان کا پاس کیا جاتا ہے اور نسبت کو توڑنا معیوب اور خلافِ روایات سمجھا جاتا ہے۔ اس قسم کی نسبت کو وینا یا اقرار کہتے ہیں۔

منگنی

عام طور پر خاندان اور قبیلے کے باہر شادی کرنے کا رواج نہیں ہے۔ اس لیے لڑکے اور لڑکی

کے والدین ایک دوسرے کے حالات سے بخوبی واقف ہوتے ہیں اور ان کو زیادہ چھان بین کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لڑکے والے جب کوئی لڑکی پسند کرتے ہیں تو اس کی صحت۔ شرافت۔ شرم وحیا اور شکل وصورت کا خاص طور پر خیال رکھتے ہیں۔ اگر یہ خوبیاں لڑکی میں موجود ہوں تو وہ فوراً پیغام دے دیتے ہیں، اور لڑکی کے والدین کو رضامند کرنے کے لیے پوری کوشش کرتے ہیں۔ پیام دینے کے بعد لڑکے کا باپ یا ولی اپنے گاؤں کے چند معزز لوگوں کو ساتھ لے کر لڑکی کے گھر جاتا ہے اور یہ سب لوگ لڑکی کے باپ کو رضامند کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب لڑکی کا باپ ان لوگوں کی درخواست منظور کر لیتا ہے تو سب لوگ اس رشتے کی کامیابی اور خیر وبرکت کے لیے دعا کرتے ہیں۔ پھر مٹھائی تقسیم کی جاتی ہے اور سب لوگ صرف لڑکے والوں کو مبارک باد دیتے ہیں۔ منگنی طے پانے کے بعد بلند آواز سے تین بار اس کا اعلان کیا جاتا ہے۔ تاکہ سب کو اس کا علم ہو جائے اور یہ منگنی ٹوٹ نہ سکے۔ ان لوگوں میں منگنی توڑنا بہت معیوب سمجھا جاتا ہے اور منگنی کرنے والے والدین اپنے الفاظ اور وعدے کا پاس کرتے ہیں۔

خوگہ

بعض علاقوں میں یہ رواج ہے کہ لڑکے والدین پیام دیتے ہیں اور لڑکی کے والدین کو رضامند کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور جب وہ رضامند ہو جاتے ہیں تو لڑکے کی چند قریبی رشتہ دار عورتیں لڑکی کے لیے کپڑے، زیور اور مٹھائی لے کر اس کے گھر جاتی ہیں۔ اور یہ چیزیں لڑکی کے والدین کو پیش کی جاتی ہیں۔ ان کو خوگہ کہا جاتا ہے۔ لڑکے کے گھر والے چیزیں دے کر اپنے گھر واپس آتے ہیں۔ اور منگنی طے ہونے کا اعلان کر دیا جاتا ہے۔ یہ چیزیں پیش اور قبول کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ منگنی قطعی طور پر طے ہوگئی ہے اور دونوں خاندان اس تصفیہ کا احترام کریں گے۔

گھی اور چاول

ان علاقوں کے باشندوں میں عام رواج یہ ہے کہ لڑکی کی شادی اور بارات کے کھانے پر جو اخراجات ہوتے ہیں وہ لڑکا ادا کرتا ہے۔ چنانچہ جب شادی کی تاریخ مقرر ہو جاتی ہے تو لڑکی والے

یہ اندازہ کرتے ہیں کہ کتنے مہمان آئیں گے اور ان کے کھانے پر کیا کیا چیزیں کس مقدار میں صرف ہوں گی۔ اس تخمینے کے مطابق لڑکی والے لڑکے والوں سے مہمانوں کے لیے خوراک کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اس مطالبے کو غوڑی اور ریجے یعنی گھی اور چاول کا مطالبہ کہا جاتا ہے۔ اس میں گھی اور چاول کے علاوہ گوشت، نمک، شکر، گڑ، مسالے وغیرہ بہت سی چیزیں شامل ہوتی ہیں اور لڑکے والوں کو یہ چیزیں فراہم کرنا پڑتا ہے۔

مائیول

ان لوگوں میں یہ رواج ہے کہ منگنی طے ہونے سے قبل لڑکے اور لڑکی کو ملنے کی اجازت ہوتی ہے لیکن منگنی کا اعلان ہونے کے بعد دونوں پر پابندی لگا دی جاتی ہے اور وہ نکاح ہونے تک ایک دوسرے سے مل نہیں سکتے۔ عموماً منگنی کے چند ماہ بعد نکاح کیا جاتا ہے اور نکاح سے چند روز پہلے لڑکی کو مانجھے بٹھا دیتے ہیں۔ بعض علاقوں میں یہ رسم ہوتی ہے کہ جب لڑکی مانجھے میں ہوتی ہے تو لڑکا لڑکی والوں کے گھر جاتا ہے اور لڑکی کے بالوں کی ایک لٹ اپنے ہاتھ سے کاٹ کر لے آتا ہے۔ اس کو لڑکے کا قابل فخر کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔

نکریزے

شادی سے ایک دن پہلے نکریزے یعنی مہندی کی رسم ہوتی ہے۔ یہ رسم رات کے وقت ادا کی جاتی ہے۔ دلھن کی بہنیں اور چند قریبی رشتہ دار عورتیں دولھا کے لیے مہندی لے کر اس کے گھر جاتی ہیں اور اس کو چوکی پر بٹھا کر اس کی انگلی مہندی کے کٹورے میں ڈالتی ہیں۔ اس موقع پر دولھا، دلھن کے لیے کچھ روپے دیتا ہے۔ اس کے بعد دولھا کے گھر سے چند عورتیں دلھن کے گھر جاتی ہیں اور دلھن کو مہندی لگانے کی رسم کرتی ہیں۔ مہندی کی رسم کے بعد دولھا اس جگہ جاتا ہے جہاں اس کے مہمان جمع ہوتے ہیں۔ یہ مہمان کچھ روپے بطور نندرہ یا نیوتا دیتے ہیں۔

بارات

جس روز دلھن کے گھر بارات جاتی ہے اس روز شادی کے مہمانوں کے علاوہ گاؤں یا محلے کے

تمام لوگوں کو بھی کھانے پر مدعو کر لیا جاتا ہے۔ اور دولھا والے ان سب کو پلاؤ کھلاتے ہیں۔ کھانے باراتی نئے کپڑے بدلتے ہیں۔ اور ہتھیار لگاتے ہیں اور سب لوگ حجرے میں جمع ہوتے ہیں۔ پیر کے مزار پر دولھا کو سلام کرانے کے بعد بارات روانہ ہوتی ہے۔ بارات میں مرد اور عورتیں دونوں ہوتے ہیں۔ لیکن الگ الگ رہتے ہیں۔ سب باراتیوں کے آگے آگے ڈوم ڈھول بجاتے اور گاتے ہوئے چلتے ہیں۔ نچلے طبقوں میں سب باراتی ناچتے گاتے ہیں۔ راستے بھر بندوقیں چھوڑی جاتی ہیں۔ جب باراتی دلھن کے گھر پہنچتے ہیں تو ان کا استقبال کیا جاتا ہے۔ اور دعوت کے بعد رات گئے تک گانا ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں یہ رواج ہے کہ بارات والوں کا مردانہ کھیلوں میں امتحان لیا جاتا ہے۔ اور نشانہ بازی، رسہ کشی اور وزن اٹھانے کا مقابلہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد دلھن کے گھر سے ایک تھالی میں حلوہ لایا جاتا ہے اور سب لوگ اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے حلوہ چھیننے کے لیے پورا زور لگاتے ہیں۔ زیادہ حلوہ چھین لینے والا اپنے کارنامے پر فخر کرتا ہے۔

اس کے بعد دولھا اس مکان میں جاتا ہے جہاں دلھن کا جہیز رکھا ہوتا ہے۔ جہیز کے پلنگ پر دلھن کا بستر بچھا دیا جاتا ہے اور دولھا اس پلنگ پر بیٹھ کر شادی کا جوڑا پہنتا ہے۔ یہ جوڑا دلھن والے دولھا کو مہندی کے دن دیتے ہیں اور باراتی اپنے ساتھ لے آتے ہیں۔ اس کے بعد دولھا کے سہرا باندھا جاتا ہے۔

پلنگ جھلائی

جب دولھا شادی کے کپڑے پہن چکتا ہے تو پلنگ جھلانے کی رسم ہوتی ہے۔ دولھا پلنگ پر بیٹھا رہتا ہے اور اس کے کچھ دوست اور بھائی اس پلنگ کو اٹھا کر جھلاتے ہیں۔ اس طرح کہ دولھا اپنا توازن قائم نہ رکھ سکے۔ اور دولھا یہ کوشش کرتا ہے کہ پلنگ پر اس کا توازن قائم رہے۔ مہمان اس رسم سے بہت لطف اندوز ہوتے ہیں۔ جب پلنگ زمین پر رکھ دیا جاتا ہے تو دولھا کو مبارک باد دی جاتی ہے اور ہوا میں بندوقیں چھوڑی جاتی ہیں۔

تھال | بعض جگہ بارات کے آنے کے بعد دلھن کے گھر میں ایک رسم ہوتی ہے جس کو تھال کہتے ہیں۔

جب بارات آتی ہے تو ایک طرف باراتی بٹھائے جاتے ہیں اور دوسری طرف دلھن کے گھر والے بیٹھتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان حجام ایک بہت بڑی سینی رکھ دیتا ہے جس کو تھال کہتے ہیں ۔ دولھا والے دلھن کے لیے جو زیور اور روپے لاتے ہیں وہ اس میں رکھ دیے جاتے ہیں اور حجام وہ سب چیزیں دلھن کی ماں کو دے آتا ہے ۔ اس کے بعد وہ خالی تھال لاکے پھر رکھ دیتا ہے اور اس کو روپیوں سے بھرنے کا تقاضا کیا جاتا ہے ۔ دولھا والے اس مطالبے پر احتجاج اور انکار کرتے ہیں ۔ اور دلھن والے اصرار کیے جاتے ہیں ۔ آخر کار دولھا اور باراتی تھال میں روپے ڈالتے ہیں اور حجام یہ تھال دوبارہ اندر لے جاتا ہے ۔ دلھن کی ماں کچھ روپے تھال میں چھوڑ دیتی اور باقی رکھ لیتی ہے ۔ بعض لوگ یہ رقم دلھن کو زیور بنانے کے لیے دے دیتے ہیں ورنہ زیادہ دلھن کا باپ لے لیتا ہے ۔

نکاح

تھال کی رسم کے بعد باراتیوں کو شربت پلایا جاتا ہے اور اس کے بعد نکاح ہوتا ہے ۔ نکاح شرعی طریقے پر ہوتا ہے ۔ قبیلہ کا پیر یا ملا نکاح پڑھتا ہے ۔ وکیل اور دو گواہ ہوتے ہیں ۔ جن میں سے ایک گواہ لڑکے کی طرف سے ہوتا ہے اور ایک لڑکی کی طرف سے ہوتا ہے ۔ نکاح سے قبل بلند آواز سے مہر کا اعلان کر دیا جاتا ہے ۔ نکاح کے بعد سب لوگ اس رشتے کی کامیابی، دولھا دلھن کی خوش حالی اور خیر و برکت کے لیے دعا مانگتے ہیں اور ہوا میں بندوقیں چھوڑ کر خوشی و مسرت کا اظہار کرتے ہیں ۔ بعض قبیلوں میں یہ رواج ہے کہ دلھن کو دولھا کے گھر لے آتے ہیں اور وہاں نکاح پڑھا جاتا ہے ۔ بہت سے لوگ نکاح مسجد میں پڑھواتے ہیں ۔ رات گئے سب لوگ مسجد جاتے ہیں ۔ امام نکاح پڑھتا ہے اور خطبہ کے بعد دولھا دلھن کا نام لے کر اعلان کرتا ہے کہ یہ رشتۂ ازدواج میں منسلک ہو گئے ہیں ۔ اس کے بعد امام کو تحفے دیے جاتے ہیں اور لوگ بندوقیں چھوڑتے ہیں ۔

سلامی

نکاح کے بعد دولھا کو اندر بلایا جاتا ہے اور دلھن کو رخصت کرنے کی تیاری ہوتی ہے ۔ اندر آنے کے بعد سلامی کی رسم ہوتی ہے ۔ دولھا سب سے پہلے اپنی ساس کو اور پھر دلھن کے خاندان کی تمام

بزرگ عورتوں اور مہمانوں کو جھک کر سلام کرتا ہے۔ دلھن کی بہن دولھا کو شربت کا گلاس دیتی ہے۔ پہلے دولھا ایک گھونٹ شربت پیتا ہے۔ اس کے بعد شہبالا پیتا ہے۔ پھر دولھا اور شہبالا دونوں اس گلاس میں روپے ڈالتے ہیں۔

مہمانوں کی دلچسپی کے لیے گانے اور ناچ کا انتظام بھی کیا جاتا ہے۔ عورتوں کا ناچنا ان لوگوں کے نزدیک بہت معیوب بات ہے۔ اس لیے شادیوں میں ناچنے کے لیے کم سن لڑکے بلائے جاتے ہیں۔ ان کو مختنی کہتے ہیں۔ یہ لڑکے زنانے کپڑے اور پشواز پہن کر ناچتے ہیں۔

رخصتی

شادی کے دن دلھن کو خوب سنوارتے ہیں۔ پہلے سات عورتیں سات چوٹیاں گوندھتی ہیں۔ پھر نہلاتی اور شادی کے کپڑے اور زیور پہناتی ہیں۔ خوشبوئیں ملتی ہیں اور نکاح کے بعد صبح سویرے رخصتی کے لیے تیار کرتی ہیں۔ دلھن کی رخصتی کا عام رواج یہ ہے کہ نکاح اور سلامی کی رسم کے بعد دلھن کو ڈولی یا پالکی میں بٹھا کے دولھا کے حوالے کر دیتے ہیں اور باراتی دلھن کو لے کے دولھا کے گھر روانہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض قبائل میں دلھن کی رخصتی ایک نقلی جنگ کی صورت میں ہوتی ہے۔ لڑکی والے دلھن کو ایک ڈولی میں بٹھا کر یہ ڈولی ایک جگہ رکھ دیتے ہیں اور باراتی ایک لشکر کی شکل میں ڈولی پر قبضہ کرنے کے لیے حملہ کرتے ہیں۔ دلھن کے گھر اور گاؤں والے ان حملہ آوروں کو روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دونوں طرف سے ہوا میں بندوقیں چھوڑی جاتی ہیں۔ کچھ دیر کے بعد دلھن والے پسپا ہو جاتے ہیں اور دولھا والے دلھن کی ڈولی پر قبضہ کر لیتے ہیں۔ اپنی اس کامیابی پر باراتی نعرے لگاتے ہیں، اور بندوقیں چھوڑتے ہوئے دولھا کے گھر روانہ ہو جاتے ہیں۔ باراتی تین شب و روز دولھا کے مہمان ہوتے ہیں۔ خوب گانا بجانا ہوتا ہے اور تیسرے روز بڑی دعوت کر کے مہمان رخصت کیے جاتے ہیں۔

رونمائی

باراتی جب دلھن کو لے کر واپس آتے ہیں تو بڑی گرم جوشی سے دلھن کا استقبال کیا جاتا ہے۔

تمام عورتیں دلھن کو ڈولی سے اتارنے کے لیے جمع ہوجاتی ہیں۔ اور اس کو گھر کے اندر قالین پر بٹھاکر رونمائی کی رسم کرتی ہیں۔ سب سے پہلے دولھا کی ماں اور دوسری بزرگ عورتیں دلھن کا منہ دیکھتی اور روپے دیتی ہیں۔ ان کے بعد دوسری تمام عورتیں دلھن کا منہ دیکھ کر روپے اور تحفے دیتی ہیں جن کو لکھ لیا جاتا ہے تاکہ جب تحفہ دینے والے کے یہاں تقریب ہو تو اس کے بدلے میں اسی مالیت کا تحفہ دیا جائے۔ دولھا اس روز دلھن کا منہ نہیں دیکھتا۔ تین روز کے بعد جب مہمان رخصت کر دیے جاتے ہیں۔ اور مہمانوں کے جانے کے بعد دولھا دلھن کے چہرے سے نقاب ہٹاکر اس کی صورت دیکھتا ہے۔

آرسی مصحف

رونمائی کے بعد آرسی مصحف کی رسم ہوتی ہے۔ دولھا کو اندر بلا کر دلھن کے قریب بٹھا دیتے ہیں۔ دولھا اور دلھن دونوں کے ہاتھ میں قرآن پاک کا ایک ایک نسخہ دے کر ان کے درمیان آئینہ رکھ دیتے ہیں۔ یہ پہلے قرآن پاک کھول کر اس کے صفحات پر نظر ڈالتے ہیں۔ پھر آئینے میں ایک دوسرے کی صورت دیکھتے ہیں۔ سب عورتیں خیر و برکت کے لیے دعا کرتی ہیں۔ اور مبارک باد کے گیت گائے جاتے ہیں۔

حلوہ کھلائی

آرسی مصحف کے بعد دولھا دلھن کو حلوہ کھلانے کی رسم ہوتی ہے۔ ایک تھالی میں حلوہ لایا جاتا ہے اور اس کو دولھا اور دلھن کے سامنے رکھ دیتے ہیں۔ جتنی عورتیں موجود ہوتی ہیں وہ دو گروہوں میں بٹ جاتی ہیں۔ ایک پارٹی دولھا کی طرف دار ہوتی ہے اور ایک دلھن کی۔ دولھا کی پارٹی کہتی ہے کہ پہلے دلھن دولھا کو حلوہ کھلائے اور دلھن کی پارٹی کا یہ اصرار ہوتا ہے کہ پہلے دولھا دلھن کو کھلائے۔ جو پارٹی زیادہ مضبوط ہوتی ہے وہ اپنی بات منوالیتی ہے۔ اگر دونوں پارٹیاں تصفیہ نہیں کر پاتیں اور جھگڑا طول کھینچ جاتا ہے تو دولھا اپنی ہار مان کر دادِ شجاعت دیتا ہے۔ اور دلھن کی پارٹی کی بات مان کر دلھن کو پہلے حلوہ کھلاتا ہے۔

جہیز کی نمائش | دولھا کے گھر میں جہیز کی نمائش کرنے کی رسم بھی ہوتی ہے۔ کچھ جہیز دلھن کے ساتھ آجاتا

ہے اور کچھ تین روز کے بعد دلھن کی ماں اور چند بزرگ رشتہ دار عورتیں لے کر آتی ہیں۔ جب پورا جہیز یکجا ہو جاتا ہے تو اس کو سلیقے سے جاتے ہیں اور تمام عورتوں کو بلا کر جہیز دکھلاتے ہیں۔ پٹھانوں میں یہ رواج ہے کہ شادی کے اخراجات لڑکی والوں کی طرف سے بھی لڑکا برداشت کرتا ہے۔ اور بہت سی چیزیں جو لڑکی کو جہیز میں دی جاتی ہیں لڑکے والے فراہم کرتے ہیں۔ اس لیے جب مہانوں کو جہیز دکھلاتے ہیں تو دلھن کی ماں یہ بتلا دیتی ہے کہ کون سی چیزیں لڑکے والوں کی طرف سے آئی ہیں اور لڑکی کے والدین نے کیا کیا چیزیں دی ہیں۔ جہیز کی نمائش کے بعد دلھن اپنی ماں کے ساتھ میکے چلی جاتی ہے۔

دعوت

دلھن کے گھر میں باراتیوں کی دعوت شادی کی ایک اہم رسم ہوتی ہے اور اس کے مصارف بھی دولھا ادا کرتا ہے۔ بارات کی روانگی سے قبل دولھا کے گھر میں مہانوں کو صرف پلاؤ کھلایا جاتا ہے۔ لیکن دلھن کے گھر میں بارات کی پر تکلف دعوت ہوتی ہے۔ اور اس کے لیے خاص دعوتی کھانے تیار کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک چیز قورمہ ہوتی ہے۔ جو بھینس کے عمدہ گوشت میں چنے کی دال ڈال کر پکاتے ہیں۔

بعض لوگ پتھر کی سل پر بہت موٹی روٹی سینک لیتے ہیں۔ اور بڑی دیگ میں گوشت پکا کے روٹی کے ٹکڑے اس میں ڈال کے دم دے لیتے ہیں۔ پھر یہ بڑے بڑے برتنوں میں نکالتے ہیں۔

جو لوگ کھانے میں بہت تکلف کرتے ہیں وہ دنبہ ذبح کر کے اس کو صاف کر لیتے ہیں اور مسلم دنبے کے پیٹ میں عمدہ قسم کے چاول بھر دیتے ہیں۔ پھر ایک بڑا گڑھا کھود کے اس میں موٹی موٹی لکڑیاں جلاتے ہیں اور جب خوب دہکتے ہوئے کوئلے بن جاتے ہیں تو دنبہ گڑھے کے اندر لٹکا دیتے ہیں۔ اور گوشت اور چاول اچھی طرح دم ہو جاتے ہیں۔

شادی کی دعوتوں کے لیے ایک میٹھا بھی تیار کیا جاتا ہے جس کو نشاستے کا حلوہ کہتے ہیں۔ پہلے چینی بھونتے ہیں اور جب اس کا رنگ بدلنے لگتا ہے تو اس میں سوجی ڈال دیتے ہیں۔ جب یہ حلوہ بادامی رنگ کا ہو جاتا ہے تو اتار لیتے ہیں۔ ان لوگوں میں کھانا یکجا کھانے کا رواج ہے۔ سب چیزیں بڑے بڑے برتنوں میں نکال لی جاتی ہیں۔ اور ایک ایک برتن میں کئی کئی آدمی ایک ساتھ کھاتے ہیں۔

مہر

ان علاقوں میں شادی کے متعلق جو رسم و رواج پائے جاتے ہیں ان میں مہر کی بڑی اہمیت ہے۔ مہر کا تصفیہ منگنی طے ہونے سے قبل ہی کرلیا جاتا ہے۔ اور نکاح سے پہلے بلند آواز سے مہر کا اعلان کیا جاتا ہے۔ تاکہ اس کی کافی تشہیر ہو جائے۔ مہر فوراً ادا کر دینے کا رواج نہیں ہے لیکن اس کو ہر وقت قابل ادائی تسلیم کیا جاتا ہے۔ مہر کی ادائی کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے جاتے ہیں۔ بعض جگہ یہ رواج ہے کہ دولھا دلھن کو اپنے گھر لانے کے بعد اسے کوئی تحفہ، زیور یا دودھ دینے والی گائے یا بھینس دیتا ہے۔ اور چند روز کے بعد پورا مہر معاف کر والیتا ہے۔ اگر دلھن مہر معاف کرنے پر تیار ہوتی ہے تو چند بزرگوں کو بلایا جاتا ہے اور وہ اس بات کے گواہ قرار دیے جاتے ہیں کہ مہر معاف کر دیا گیا ہے۔

بعض لوگ اپنی بیوی کو مہر کے معاوضہ میں زمین دے دیتے ہیں۔ جو ہر طرح بیوی کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ وہ جس طرح چاہے اس کو استعمال کر سکتی ہے۔ اور اس کو فروخت کر دینے یا کسی کو دے دینے کا حق بھی ہوتا ہے۔

مہر میں ثواب دینے کا رواج

معمولی تحفے دے کر مہر معاف کر دینے کا رواج زیادہ ہے اور جو بیوی اس طرح مہر معاف کر دیتی ہے اس کا شوہر یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ راہِ خدا میں زندگی بھر جو کچھ خرچ کرے گا اس کا آدھا، تہائی یا چوتھائی ثواب بیوی کو ملے گا۔ یہ اعلان کرنے والے شوہر پر لازم ہوتا ہے کہ اس کی بیوی اگر اس کی زندگی میں مر جائے تو وہ گھر کی چیزوں میں سے اتنا حصہ خیرات کر دے جتنا ثواب بیوی کو دینے کا اس نے اعلان کیا تھا۔ لیکن ایسے لوگ کم ہوتے ہیں جو ان شرائط پر عمل کرتے ہیں ورنہ عام رواج یہی ہے کہ لوگ پہلا تحفہ تو دیتے ہیں مگر باقی مہر ادا نہیں کرتے۔ بعض قبیلے مہر کی نقد ادائی کو ذلت تصور کرتے ہیں اور بعض میں یہ رواج ہے کہ جب کوئی مرد اپنی ذات سے کم درجہ کی عورت سے شادی کرتا ہے تو مہر کے بجائے مہر مثل مقرر کرتا ہے یعنی عورت کی حیثیت کے مطابق مہر مقرر کیا جاتا ہے اور اس کی ادائی بھی عموماً برائے نام ہوتی ہے۔

سندھ

سندھ میں یہ رواج ہے کہ خاندان کے سرگروہ یا قبیلے کے سردار کے ذریعہ رشتے طے کرائے جاتے ہیں۔ جب یہ مسئلہ طے ہو جاتا ہے تو لڑکا اور لڑکی دونوں کے گھروں کی بڑی بوڑھی عورتیں ایک دوسرے کے گھر جاتی ہیں اور منگنی کی رسم اور جہیز وغیرہ کے بارے میں بات چیت کرتی ہیں۔ سندھی میں منگنی کو منگڑوں کہتے ہیں اور اس کے تین مدارج ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے تو لڑکے کے گھر کی عورتیں لڑکی کے گھر رشتہ طلب کرنے جاتی ہیں۔ اگر لڑکی کے ماں باپ رضامند ہوتے ہیں تو پیام لانے والی عورتوں کو شکر دیتے ہیں۔ اس کو پدری یا رضامندی کہتے ہیں۔ شکر دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ لڑکی کے والدین یہ رشتہ کرنے کے لیے رضامند ہیں۔

کھیر پلانا

اس کے بعد رضامندی کی اطلاع لڑکی اور لڑکے کے قریبی رشتہ داروں کو دی جاتی ہے۔ اور ایک دن مقرر کرکے لڑکے کے رشتہ دار لڑکی کے گھر جاتے ہیں، جہاں ان کو دودھ کا شربت پلایا جاتا ہے۔ اس کو کھیر پلانا کہتے ہیں۔ لڑکے کے والدین شربت والے برتن میں روپے ڈالتے ہیں جو لڑکی کو دیے جاتے ہیں۔

منگنی

تیسرا مرحلہ اصل منگنی کی تقریب ہوتی ہے۔ منگنی کے لیے مقرر کی ہوئی تاریخ سے آٹھ دن پہلے دولہا کے گھر میں ڈھولک رکھ دی جاتی ہے اور پڑوسی، رشتہ دار عورتیں رات گئے تک خوشی کے گیت گاتی ہیں۔ گانے والی عورتیں ایک حلقہ بنا کر بیٹھ جاتی ہیں۔ اور ان کے درمیان میں ایک عورت مخصوص تال میں ڈھولک بجاتی ہے اور سب عورتیں ڈھولک کی تال پر گاتی ہیں۔

منگنی کے دن دولہا کے گھر سے کچھ عورتیں دلھن کے گھر جاتی ہیں۔ اور دلھن کو تحفے دے کر انگوٹھی پہناتی ہیں۔ دلھن کے گھر والے بھی دولھا کو ریشمی قمیص، رومال اور انگوٹھی دیتے ہیں۔ دولھا والے

مُوڑو بھی لاتے ہیں جس میں سات تازہ ناریل، نو خشک ناریل، نبات، مصری، چھوارے اور خشک میوہ ہوتا ہے۔

نک ٹوپن

یہ موڑو دلھن کی گود میں رکھ دیتے ہیں اور سونے یا چاندی کی سوئی سے لڑکی کی ناک چھیدی جاتی ہے۔ ناک چھیدنے کی اس رسم کو نک ٹوپن کہتے ہیں۔ یہ ضروری ہے کہ ناک چھیدنے والی عورت سہاگن ہو۔ سوئی ناک چھیدنے والی عورت کو دے دی جاتی ہے۔ سندھ میں ناک کی کیل اور بلاق کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ کیل سہاگ کی علامت سمجھی جاتی ہے۔ جو عورت بیوہ ہونے کے بعد ہی اتار سکتی ہے۔ جس عورت کے ماں باپ زندہ ہوتے ہیں وہ بلاق بھی پہنتی ہے اور باپ کے مرنے کے بعد بلاق اتار دیتی ہے۔ نک ٹوپن کی رسم کے بعد منگنی پکی ہو جاتی ہے اور مٹھائی تقسیم ہوتی ہے۔

تتھ باندھنا

سندھی میں شادی کی تاریخ مقرر کرنے کو تتھ باندھنا کہتے ہیں۔ اور منگنی ہو جانے کے بعد شادی کی تاریخ مقرر کی جاتی ہے۔ سُنّیوں میں یہ رواج ہے کہ منگنی اور شادی کے درمیان کم از کم چار عیدیں گذاری جائیں۔ اور شیعوں میں کم از کم تین عیدیں گذارنا لازمی خیال کیا جاتا ہے۔ سب عیدوں کے موقعے پر دولھا کی طرف سے دلھن کو عیدیاں بھیجی جاتی ہیں۔ ہر عیدی میں کپڑے، زیور، میوہ، مٹھائی حسب حیثیت بھیجتے ہیں۔ دلھن کے گھر سے دولھا کے لیے بھی عیدی جاتی ہے۔ لیکن دولھا والوں سے کم۔ اگر شادی کرنے کی بہت عجلت ہوتی ہے تو بھی کم از کم ایک عید گذارنا لازمی سمجھا جاتا ہے۔

شادی کی تاریخ مقرر کرنے کے لیے دولھا کے والدین خاندان کے چند بزرگوں کے ساتھ دلھن کے گھر جاتے ہیں۔ شادیاں زیادہ تر شعبان کے مہینے میں ہوتی ہیں۔ اور عموماً اس مہینے کے پہلے پندرہ دنوں میں کوئی تاریخ مقرر کی جاتی ہے۔ دونوں خاندانوں کے بزرگ مل کر کوئی تاریخ طے کرتے ہیں اور اس کے بعد مٹھائی تقسیم کی جاتی ہے۔ اس رسم کو بکی ڈالنا کہتے ہیں۔

ونواہ | شادی کی تاریخ سے نو دن پہلے ایک مخصوص تال میں ڈھولک بجانے اور اس تال پر گانے

کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جو شادی کے دن تک جاری رہتا ہے۔ نکاح کے لیے مقرر کی ہوئی تاریخ سے سات دن پہلے دولہا کے گھر کی عورتیں دلھن کے گھر جاتی ہیں اور ونواہ یا مانجھا بٹھانے کی رسم ادا کی جاتی ہے۔ ایک کمرے میں قالین یا چاندنی کا فرش کر کے دلھن کو بٹھا دیتے ہیں اور اس کے اوپر لال رنگ کی چادر ڈال دیتے ہیں۔ دلھن کی دیکھ بھال کرنے کے لیے اس کے ساتھ ایک ایسی عورت کو بھی بٹھاتے ہیں جو سہاگن اور بچوں کی ماں ہو۔ عموماً سات دن تک دلھن کو ونواہ میں بٹھایا جاتا ہے۔ بعض لوگ کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ بیس دن بھی بٹھاتے ہیں۔ اس دوران میں دلھن کمرے سے باہر نہیں نکلتی۔

ونواہ کی رسم کے لیے دولہا کے گھر سے آٹا، گھی، چھوارے، تیل، کیسو کے پھول، مصری اور ناریل بطور تحفہ دلھن کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔ دلھن کے لیے حلوہ تیار کیا جاتا ہے اور ایسی سات سہاگنیں جن کے نرینہ اولاد موجود ہوتی ہے ایک ایک لقمہ دلھن کے منہ میں ڈالتی ہیں۔ اس رسم سے یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ دلھن بھی ان سہاگنوں کی طرح سہاگن ہوگی اور اس کے نرینہ اولاد ہوگی۔

مہندی

مہندی والی رات کو دولہا کے گھر سے دلھن کے لیے مہندی کا تھال بھیجا جاتا ہے جو بہت سجا ہوا ہوتا ہے اور اس کے درمیان میں موم بتی یا آٹے سے بنا ہوا چراغ جلتا رہتا ہے۔ دلھن کو ایک چوکی پر بٹھا دیتے ہیں اور سات سہاگنیں اس کے مہندی لگاتی ہیں۔ دلھن کے ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں، ہتھیلیوں، تلووں اور ہاتھوں کی پشت پر بہت خوبصورتی سے مہندی لگائی جاتی ہے۔ دلھن کے لیے دولہا کے گھر سے جو چیزیں آتی ہیں ان کی نمائش بھی بعض لوگ مہندی لگانے کی رسم کے بعد کرتے ہیں۔

بارات

نکاح ہمیشہ لڑکی کے گھر میں ہوتا ہے اور لڑکے والے بارات لے کر آتے ہیں۔ بارات کے ساتھ گانے بجانے کے لیے میراثی بھی ہوتے ہیں۔ جب بارات پہنچ جاتی ہے تو دلھن کو سرخ رنگ

کا عروسی جوڑا پہنایا جاتا ہے اور خوب سنگار کرکے اسے زیورات سے سجایا جاتا ہے۔ دلھن کو نتھ اور چھومر پہنانا ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور نتھ کو سہاگ کی علامت سمجھتے ہیں۔ دلھن کو تیار کرکے سیج پر بٹھا دیتے ہیں۔

نکاح

عورتیں دلھن کو سجاتی ہیں اور باہر مردوں کی محفل میں دولھا کو شادی کا جوڑا پہنایا جاتا ہے۔ دولھا کے جوڑے میں پگڑی اور سہرا ہونا ضروری ہے۔ حق مہر کا فیصلہ کرنے کے بعد ایجاب و قبول کی رسم ہوتی ہے۔ جب لڑکی سے دریافت کیا جاتا ہے تو وہ خود جواب نہیں دیتی بلکہ لڑکی کی طرف سے اس کی ماں جواب دیتی ہے۔ پھر نکاح پڑھا جاتا ہے۔

لاون

نکاح کے بعد دولھا کو دلھن کے پاس لے جاتے ہیں۔ دولھا دلھن کے کمرے میں داخل ہونے سے پہلے دو رکعت نماز شکرانہ ادا کرتا ہے۔ دولھا کے ساتھ اس کے چند قریبی رشتہ دار بھی ہوتے ہیں۔ دلھن جس سیج پر بیٹھی ہوتی ہے اس پر دولھا کو بھی بٹھا دیتے ہیں۔ دولھا دلھن دونوں آمنے سامنے بٹھائے جاتے ہیں۔ اور آہستہ سے تین مرتبہ ان کا سر آپس میں ٹکرایا جاتا ہے۔ عموماً دولھا کا سر اوپر اور دلھن کا نیچے رکھا جاتا ہے۔ بعض دفعہ مذاق میں دونوں کے سر زور سے ٹکرا دیے جاتے ہیں۔ لیکن یہ موقع خوشی کا ہوتا ہے اس لیے کوئی شکایت نہیں ہوتی۔ اس رسم کو "لاون" کہتے ہیں۔

آرسی مصحف

لاون کے بعد آرسی مصحف کی رسم ہوتی ہے۔ دولھا اور دلھن کے درمیان قرآن پاک رکھ دیا جاتا ہے۔ اور دونوں سورۂ فاتحہ کی تلاوت کرتے ہیں۔ اور آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ پھر ان کے سروں پر ایک کپڑا ڈال کر قرآن پاک کی جگہ ایک آئینہ رکھا جاتا ہے اور اس میں دونوں ایک دوسرے کی شکل دیکھتے ہیں۔ اس کے بعد ایک گلاس میں دودھ لاتے ہیں جو پہلے دولھا کو اور پھر دلھن کو پلاتے ہیں۔ ان رسموں کے بعد دولھا اور اس کے ساتھیوں سے مذاق کیے جاتے ہیں اور شہبالا کی خوب درگت بنائی جاتی ہے

شادی کے دن دولھا کی ماں خوب ٹھاٹ کرتی ہے لیکن دلھن کی ماں بہت ہی سادہ کپڑے پہنتی ہے۔

دعوت اور رخصتی

دولھا اس روز دلھن کو رخصت نہیں کراتا بلکہ یہ رات دلھن ہی کے گھر میں گذارتا ہے۔ سب رسمیں ہو جانے کے بعد دولھا اور دلھن کو تنہا چھوڑ دیتے ہیں اور ان کی سیج کے قریب ہی قرآن پاک، جانماز اور دودھ کا لوٹا رکھ دیتے ہیں۔ دولھا کے قریبی رشتہ دار بھی ایک دن اور دلھن کے گھر میں مہمان رہتے ہیں۔ اور دوسرے دن اسی گھر میں دولھا کی طرف سے دعوت کی جاتی ہے۔ بعض لوگ دوسرے دن صبح کے وقت ہی دلھن کو رخصت کرا لیتے ہیں۔ اور دولھا کی طرف سے دعوت خود اس کے گھر میں ہوتی ہے۔

قرآن سے شادی کر دینے کی رسم

ان تمام علاقوں میں ذات پات کی تفریق بہت زیادہ ہے اور ذات اور برادری کے باہر شادی نہیں کرتے۔ سیدوں میں اس بات کا خاص طور پر بہت خیال رکھا جاتا ہے اور یہ لوگ دوسری ذات میں لڑکی کو بیاہ دینا بدترین ذلت تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ سیدوں میں ایک حیرت انگیز رسم یہ ہے کہ اگر کسی لڑکی کے لیے کوئی اچھا سید لڑکا نہیں ملتا تو اس کی شادی قرآن سے کر دی جاتی ہے۔ یہ رسم اس طرح انجام دی جاتی ہے کہ لڑکی کا باپ یا بڑا بھائی یا کوئی اور بزرگ قرآن لیے کرآتا ہے اور لڑکی کو نہلا کر اور اچھے کپڑے پہنا کر قرآن اس کے ہاتھ میں دے دیا جاتا ہے۔ لڑکی کا باپ یا بھائی اس کے ہاتھ میں قرآن دینے کے بعد کہتا ہے کہ تمہاری شادی اس سے ہو گئی ہے اور اب تم اپنی عزت و عصمت کی حفاظت کرو۔

لڑکیوں کا تبادلہ کرنے کا رواج

پنجاب اور بہاولپور کی طرح سندھ میں بھی شادی کے لیے لڑکیوں کا تبادلہ کرنے کا طریقہ جاری ہے ایک خاندان کی لڑکیاں دوسرے خاندان کی لڑکیوں سے بدلی جاتی ہیں۔ اور لڑکی سے کر لڑکی دی جاتی ہے۔ جو لوگ لڑکی کے بدلے میں لڑکی نہیں دے سکتے ان کو شادی کرنے میں بڑی دشواری ہوتی ہے۔ اور کسی لڑکی سے شادی کرنے کے لیے نقد رقم دینا پڑتا ہے۔ اور اس نقد رقم کا تعین لڑکے اور لڑکی کی ذات،

عمر اور دوسری خصوصیات کو ملحوظ رکھ کر کیا جاتا ہے۔ ذات اور عمر اور صورت شکل کے اعتبار سے لڑکی کی قیمت کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ اور جس لڑکے کی شادی کرنے کے لیے تبادلے میں لڑکی نہیں دی جا سکتی وہ یہ قیمت ادا کر کے شادی کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔

بن بیاہی بیوہ

سندھ میں یہ رواج ہے کہ بچپن میں بھی نسبت طے کر لی جاتی ہے۔ اگر کسی لڑکی کی منگنی بچپن میں ہو جائے اور اس لڑکی کا منگیتر مر جائے تو اس لڑکی کو بیوہ فرض کر لیا جاتا ہے اور وہ عمر بھر بیوہ رہتی ہے۔ نکاح ہوئے بغیر محض منگنی ہو جانے کی وجہ سے بیوہ قرار دینے کی یہ عجیب و غریب رسم سندھ کے کئی علاقوں میں پائی جاتی ہے۔ اور اس کے رائج ہونے کا سبب یہ ہے کہ سندھی منگنی کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض لوگ اس کو شادی کے مماثل خیال کرتے ہیں۔ اور اسی بنا پر یہ سمجھتے ہیں کہ منگیتر کی موت شوہر کی موت کے برابر ہے۔ اور لڑکے کے مر جانے سے وہ لڑکی بیوہ ہو جاتی ہے جس سے اس کی منگنی پختہ طور پر ہو چکی تھی۔

(باقی)

ابوالہاشم ندوی

حاصلِ مطالعہ

اُردو کے ہندو نعت گو شعراء

جب تک ہندو مسلمانوں میں وہ افتراق نہیں پیدا نہیں ہوا تھا جو کانگرس کی " قومیت" تہا سبھا کی "عصبیت" اور ہندوؤں کے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ کی برہمنیت کا نتیجہ تھا، ہندو اور مسلمان میل ملاپ سے رہتے تھے۔ دونوں میں نہ صرف یہ کہ سیاسی اتحاد تھا بلکہ فطری اور جذباتی اتحاد بھی تھا۔

مسلمانوں کی تہذیب، تمدن، معاشرت، حتیٰ کہ مذہب تک سے ہندو بہت زیادہ متاثر تھے۔ چنانچہ ہندوؤں نے جتنی کتابیں اردو میں لکھی ہیں، وہ زیادہ تر حمد، نعت اور منقبت سے شروع ہوتی ہیں حالانکہ یہ خالص "مذہبی" چیز ہے، اور اس سے سیاسی اتحاد کے باوجود ہندوؤں کو کوئی سروکار نہ ہونا چاہیے تھا۔

ہندو نعت گو شعرا پر ایک پوری کتاب لکھی جا سکتی ہے ـــــــ اور میں اس کا مواد جمع کر رہا ہوں ـــ آج کی صحبت میں مختصر طور پر، اردو کے ہندو نعت گو شعرا کا کلام نمونے کے طور پر پیش کرتا ہوں۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ ان کے جذبات میں آورد نہیں تھی بلکہ آمد ہی آمد تھی۔ انھیں اپنے ہندو ہونے سے انکار نہیں تھا۔ ہندومت کو ترک کر دینے کا خیال بھی شاید ان کے ذہن میں کبھی نہیں آیا۔ لیکن مسلمانوں سے تاثر کا نتیجہ یہ نکلا کہ ذاتِ رسالت مآبؐ سے اظہارِ عقیدت وہ مسلمانوں ہی کی طرح کرنے لگے۔ یہ وہ تاریخ ہے جس کا اعادہ اب شاید کبھی نہیں ہوگا۔

ذیل میں مختلف شعرا کا نمونۂ کلام پیش کیا جاتا ہے:

کوثری

درِ مصطفیٰ کی ملے گر گدائی
تو پھر کیا ہے صاحب قرانی میں رکھا

جو ذرہ اڑا شہ کی گردِ قدم کا
زمانے نے تاجِ کیانی میں رکھا

کوثری تنہا نہیں ہے مصطفیٰ کے ساتھ ہے
جو نبی کے ساتھ ہے، وہ کبریا کے ساتھ ہے
کچھ نہیں حسرت یدِ بیضا کی مجھ کو اے کلیم!
ہاتھ اپنا دامنِ آلِ عبا کے ساتھ ہے
لے کے دلّو رام کو حضرتؐ گئے جنّت میں جب
غل ہوا ہندو بھی محبوبِ خدا کے ساتھ ہے

کیا پوچھتے ہو کوثرِ فردوس کا قصّہ!
یہ باغ ہمارا ہے وہ میخانہ ہمارا
محشر میں بچا لیں گے نبی مجھ کو یہ کہہ کر
چھیڑو نہ اسے یہ تو ہے دیوانہ ہمارا
آقا ہے نبیؐ اور علیؓ اپنا ہے مولا
ملتا ہوا سلماں سے ہے افسانہ ہمارا

مدینے میں مجھ کو بلا، یا محمدؐ
ذرا اپنا کوچہ دکھا، یا محمدؐ
ترا کوثری رہتا ہے ہندوؤں میں
ہے ظلمت میں آبِ بقا، یا محمدؐ

ہندو سمجھ کے مجھ کو جہنم نے دی صدا
میں پاس جب گیا تو نہ مجھ کو جلا سکا
بولا کہ تجھ پہ کیوں مری آتش ہوئی حرام
کیا وجہ تجھ پہ شعلہ جو قابو نہ پا سکا
میں نے کہا کہ جائے تعجب ذرا نہیں
واقف نہیں تو میرے دلِ حق شناس کا
ہندو سہی مگر ہوں ثنا خوانِ مصطفیٰؐ
اس واسطے نہ شعلہ ترا مجھ تک آ سکا

نبی کا نطق ہے، نطق الٰہی
کلامِ حق ہے، فرمانِ محمدؐ
ابوبکرؓ و عمرؓ، عثمانؓ و حیدرؓ
یہی ہیں چار یارانِ محمدؐ
علی کا نفس ہے، نفسِ پیمبرؐ
علی کی جان ہے، جانِ محمدؐ

مئی ۶۵ء

شیام سندر باصر کشمیری

دنیا کو تم نے آ کر پُر نور کر دیا ہے
اور ظلمتوں کو یکسر کافور کر دیا ہے

سرکشن پرشاد

احد اور احمد میں ہے فرق اتنا
یہ بندہ ہوا ہے، وہ مولا ہوا ہے
فقط نعت گوئی سے اے شادؔ!
تجھ کو یہ عزت ملی ہے، یہ رتبہ ہوا ہے

یہ سید لولاک ہیں معصوم ہیں اور پاک ہیں
یہ مدرک ادراک ہیں، یہ موجد دنیا و دیں

لاتقنطوا ہے وجہ تسلی مرے لیے
امید مجھ کو تیرے ہی فضل و کرم سے ہے

لچھمن نرائن سخا، سٹی مجسٹریٹ جے پور

شرح اوصافِ پیمبر مری تقریر میں ہے

میری تقریر میں جو ہے وہی تحریر میں ہے
بات جب ہے وہ بلالیں مجھے خود یثرب میں
عشق کا لطف اگر کچھ ہے تو تاثیر میں ہے
دل میں گر عشق نبی ہو تو ہے انساں انساں
ورنہ کیا خاک بھرا اس خاک کی تصویر میں ہے
ہم نے وہ شمس میں دیکھی، نہ قمر میں دیکھی
بات جو روضۂ پر نور کی تنویر میں ہے

پربھو دیال عاشق لکھنوی

بادشاہِ دوسرا ہے کون؟ کوئی بھی نہیں
شافعِ روزِ جزا ہے کون؟ کوئی بھی نہیں
صدرِ بزمِ انبیا ہے کون؟ کوئی بھی نہیں
اور محبوبِ خدا ہے کون؟ کوئی بھی نہیں
میرے آقاؐ کے علاوہ، میرے حضرت کے سوا؟

ہری چند اختر

کس نے ذرّوں کو اٹھایا اور صحرا کر دیا
کس نے قطروں کو ملایا اور دریا کر دیا
کس کی حکمت نے یتیموں کو کیا درِ یتیم

اور غلاموں کو زمانے بھر کا مولا کر دیا
آدمیت کا غرض ساماں مہیا کر دیا
اک عرب نے آدمی کا بول بالا کر دیا

امرناتھ ساحر، ڈپٹی کلکٹر

تو نہاں ہے قلب صفات میں، تو عیاں ہے جلوۂ ذات میں
تو وہ نور پاک علیم ہے جسے اپنے سایہ سے عار ہے

برج موہن لال زیبا، پروفیسر ہندو کالج امرتسر

گلزار وحدت، حضرت محمدؐ
انوار رحمت، حضرت محمدؐ

یہ تھا "مشتے نمونہ از خروارے" اور میرا خیال ہے کہ اس اجمال سے تفصیل کا بہ آسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

بزمِ ثقافت

گزشتہ مہینے پاکستان فلاسوفیکل کانگرس کا شاندار اجلاس لاہور میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں شرکت کے لیے مغربی اور مشرقی پاکستان کے سربرآوردہ اصحاب نے زحمتِ سفر گوارا کی، اور گراں قدر علمی اور تحقیقی مقالے پیش کیے۔

فلاسوفیکل کانگرس ہمارے میاں محمد شریف صاحب کی ان تھک مساعی کا نتیجہ ہے ——

جس کی پیری میں ہے مانندِ سحر رنگِ شباب!

اس موقع پر میاں صاحب کے عظیم اور لازوال علمی کارناموں کے اعتراف و تحسین کے سلسلے میں ایک خاص تقریب کے موقع پر میاں صاحب سے متعلق ایک کتاب بھی ان کی خدمت میں پیش کی گئی، جو یقیناً ایک برمحل اور مستحسن اقدام تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اس پیرانہ سالی میں میاں صاحب گوناگوں قسم کے جتنے کام کر لیتے ہیں وہ انہی کا حصّہ ہے۔ انتظامی معاملات ہوں، یا تعمیر و انصرام کے مرحلے، یا تصنیف و تالیف اور تحقیق و تنقید کے امور، وہ ہر جگہ رہنما نظر آتے ہیں۔ نہ تھکتے ہیں نہ کسی کو اجازت ہے کہ تھکے۔ ہماری شبستانِ علم میں ان کے دم سے بڑی رونق ہے اور خدا کرے یہ رونق تادیر قائم رہے،

تم سلامت رہو ہزار برس! ہر برس کے ہوں دن پچاس ہزار!

—— • ——

ہمارے دیرینہ رفیقِ کار بشیر احمد صاحب ڈار اقبال اکیڈمی کے ڈائرکٹر ہو کر کراچی تشریف لے گئے۔ ڈار صاحب اردو اور انگریزی کے بہترین انشاپرداز ہیں۔ ان کی زندگی عبارت ہے محنت اور مسلسل محنت سے۔ ادارے کی گراں بار اور دوگونہ —— انتظامی اور تصنیفی —— ذمہ داریوں

کو بہ حسن و خوبی انجام دینے کے ساتھ بزمِ اقبال لاہور کے مجلۂ اقبال (اردو۔ انگریزی) کے وہ شریک مدیر بھی تھے۔ فلاسوفیکل کانگرس کے ان تھک اور انتہائی مستعد اور کارگزار کارکن تھے۔ یہاں بھی انتظامی اور تصنیفی ذمہ داریوں کا دوگونہ کام انھوں نے اپنے دوش زبردست پرسے رکھا تھا۔ علاوہ ازیں دوسرے تصنیفی مشاغل بھی تھے۔ ان متنوع اور نہایت اہم ذمہ داریوں کو جس خوبی اور خوش اسلوبی سے وہ انجام دیتے تھے انہی کا حصہ تھا۔ اس کی داد دینا تو آسان ہے لیکن تقلید کرنا بہت مشکل۔

ممتاز حسن صاحب کی نگاہِ انتخاب نے بڑی قیمتی چیز ہم سے چھین لی۔ لیکن ہمیں اپنی اس محرومی کا گلہ نہیں۔ اس لیے کہ ڈار صاحب کے اور ادارے کے تعلقات اٹوٹ ہیں۔ وہ تو بہر حال ہمیشہ قائم رہیں گے۔ لیکن اس رتبۂ بلند پر فائز ہونے کے بعد انھیں اپنی سرگرمیوں کے لیے ایک وسیع میدان مل گیا ہے۔ اور ہمیں یقین ہے کہ ان کی غیر معمولی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھا کر اقبال اکیڈمی بہت جلد ایک ایسا ادارہ بن جائے گی جو اقبال کے شایانِ شان بھی ہو، ملک کے بھی، اور حکومت کے بھی۔

ڈار صاحب ایک اچھے ادیب، ایک بلند پایہ محقق، ایک بہترین مصنف، فلسفہ دان، اقبال شناس، ولی اللہی مکتبِ فکر کے جوہری اور بہترین تنظیمی صلاحیتوں کے مالک ہیں۔ اور کوئی شبہ نہیں ان کے ذہن و عمل کے یہ کمالات ثمر آور، اور نتیجہ خیز ثابت ہو کر رہیں گے۔

ہماری دعا ہے کہ ڈار صاحب اپنی نئی اور گراں بار ذمہ داریوں کو اس شان سے انجام دیں کہ سب مان جائیں کام اس طرح ہوتا ہے، کام اس طرح کیا جاتا ہے، اور کہہ اٹھیں،

جس کو دعویٰ ہو سخن کا یہ سنا دے اس کو دیکھ اس طرح سے کہتے ہیں سخنور سہرا

ثقافت کے لیے جو حضرات از راہ کرم اپنے مقالات ارسال فرماتے ہیں وہ بصد ہوتے ہیں کہ ان کا مضمون جلد از جلد شائع ہو جائے۔

ہم اس کی پوری کوشش کرتے ہیں کہ کسی مضمون کی طبع واشاعت میں ناواجب تاخیر نہ ہو

لیکن مقالہ نگار اصحاب کی خدمت میں یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ عام طور پر ثقافت کا ہر نمبر تین مہینے پہلے مرتب کر لیا جاتا ہے، لہذا ہم تو اسے صحیح وقت پر شائع کرتے ہیں اور بعض احباب کو غلط فہمی یہ ہو جاتی ہے کہ خواہ مخواہ ان کا مقالہ نذر تعویق ہو گیا۔ امید ہے ہمارا یہ بیانِ صفائی انھیں مطمئن کر دے گا۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں، اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عارضی تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ——— **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۵۰ر۳ روپے۔ ○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا بنا بضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ——— **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے۔ ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپے ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۵۰ر۴ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی ——— **الدین یُسر**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے ○ **مقامِ سنت**: وحی حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱۱ روپے ○ **ریاض السنّۃ**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ○ **گلستانِ حدیث**: یہاں چالیس احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے اقدار سے تعلق رکھتی ہیں قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ **پیغمبرِ انسانیت**: زندگی

کے نازک سے نازک مراحل پر آپ نے حضور کے منصب انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا قیمت ۱۰ روپے

○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵۰ر۳ روپے

○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز: قیمت ۲۰ر۱ روپے ○ مسئلہ تعدد ازدواج: قیمت: ۵۰ر۱ روپے۔

○ تحدید نسل: قیمت ۵۰ر۱ روپے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا ازسرنو جائزہ لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ زبدۃ الفنون کی آفاقی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۵۰ر۳ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲۵ر۵ روپے بشیر احمد ڈار ایم۔ اے ——

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۲ روپے ○ تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ مولانا رئیس احمد جعفری ——

○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اول ۲۵ر۷ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ر۷ روپے ○ سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ر۶ روپے۔ شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے —— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے۔

○ سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرہ اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۲۵ر۴ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) —— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ اسلام میں حیثیت نسواں: ۵۰ر۳ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۵۰ر۲ روپے

○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۵۰ر۱ روپے ○ دین فطرت: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۵۰ر۱ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ۔

○ مقام انسانیت: خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۲ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۷/۵۰ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱/۰۰ روپیہ ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱/۲۵ روپیہ۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیقِ ادارہ) ——— قرآن اور علمِ جدید: قیمت ۶/۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱/۵۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** ———

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصۂ اوّل ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۷/۵۰ روپے۔ حصۂ سوم ۷ روپے

○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فریدآبادی) قیمت ۴ روپے۔

○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵/۰۰ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق)، قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴/۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۳/۵۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲/۵۰ روپے

○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴/۵۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۳/۵۰ روپے۔ **تراجم** ——— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷/۷۵ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷/۲۵ روپے

○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے مشہور روزنگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲/۵۰

○ فقہِ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۴/۷۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیرِ طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

صفر المظفر ۱۳۸۵ (جون ۱۹۶۵)

جلد ۱۴ ——————— شمارہ ۶

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ:

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی   محمد جعفر پھلواروی

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے ——————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس۔ لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

مقالۂ افتتاحیہ

عریاں لٹریچر

جس کثرت اور جس آسانی سے بازار ادب میں عریاں لٹریچر دستیاب ہو جاتا ہے اسے دیکھ کر بے ساختہ حالی کا یہ مصرعہ زبان پر آجاتا ہے:

پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھے!

یہ عریاں لٹریچر اردو، اور انگریزی —— فارسی تک میں —— پھیلا ہوا ہے۔ اس کی تبلیغ و ترویج کے لیے "ایک آنہ" لائبریریوں کا سلسلہ قائم ہے۔ آپ کو کتاب خریدنے کی ضرورت نہیں۔ ایک آنہ دیجیے، کتاب رات بھر میں ختم کیجیے، اور دوسرے دن پھر کوئی ایسی ہی کتاب حاصل کر لیجیے۔

یہ کتابیں اگر سن رسیدہ اور اخلاق باختہ لوگ پڑھیں پھر بھی کسی نہ کسی حد تک اسے گوارا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ اس کے زیادہ گاہک اسکول اور کالج کے طلبا اور طالبات ہیں۔ اس طرح اس لٹریچر کی اشاعت ہماری نئی نسل کو تباہ کر رہی ہے۔ اس کے فوری استیصال کی اشد ضرورت ہے۔

آج کے بچے اور نوجوان کل کی قوم بنیں گے۔

لیکن اس طرح کا لٹریچر پڑھ کر کس طرح کی قوم بنیں گے؟ اس کا اندازہ آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔ دنیا کی ترقی یافتہ قوموں کے لٹریچر پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لیجیے تو اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ نوعمر طلبہ اور طالبات کے لیے بڑے بڑے مصنفین سے دلچسپ کتابیں لکھوائی جاتی ہیں، اور انھیں سستے داموں زیادہ سے زیادہ عام کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس طرح نوعمری ہی سے ان میں قومی احساس اور ملی شعور، اور مذہبی جذبہ بیدار ہونے لگتا ہے، اور جب وہ زندگی کے میدان

میں بڑے ہو کر قدم رکھتے ہیں تو ترغیبات نا واجب کے دور سے گزر چکے ہوتے ہیں، اور اپنی ان ذمہ داریوں سے پورے طور پر واقف ہوتے ہیں جو ملت اور مذہب کی طرف سے ان پر عائد ہوتی ہیں۔

ہماری ایک بدقسمتی تو یہ ہے کہ ہمارے ناشرین ایسا تعمیری اور تخلیقی لٹریچر شایع نہیں کرتے جو نئی پود کے لیے خضر راہ ثابت ہو، اور اسے غیر محسوس طور پر لیکن رفتہ رفتہ ان فرائض سے آشنا کر دے جو ایک زندہ قوم کے فرد کی حیثیت سے آگے چل کر اس پر عائد ہونے والے ہیں۔

اگر ناشرین کرام نے اس طرف توجہ کی ہوتی تو شاید عریاں اور فحش لٹریچر کی یہ وبا نہ پھیلتی۔ طلبہ اور طالبات کو اپنے ذوق اور اپنی پسند کی کتابیں مل جاتیں۔ وہ فرصت کے لمحات ان کے مطالعہ میں صرف کرتے۔ مادی اور مالی اعتبار سے بھی یہ کام خاصا نفع بخش ہو سکتا تھا۔ مصر کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ وہاں اس طرح کی کتابیں شائع ہوتی ہیں، اور ہاتھوں ہاتھ نکل جاتی ہیں۔ مختصر سی مدت میں کئی کئی ایڈیشن شایع ہوتے ہیں، پھر بھی مانگ پوری نہیں ہوتی اس لیے کہ نوعمروں کو اگر ایک مرتبہ چسکا لگ جائے تو وہ اپنا جیب خرچ دوسری تفریحوں کے بجائے دلچسپ اور سبق آموز اور نتیجہ خیز کتابوں کی خرید پر شوق سے صرف کر دیتے ہیں۔ لیکن ناشر حضرات نے ابھی تک یہ بات محسوس نہیں کی ہے۔ اس لیے ان سے زیادہ توقعات قائم کرنا مناسب نہ ہوگا۔

اس سلسلے کی دوسری بدقسمتی یہ ہے کہ حکومت نے عریاں اور فحش لٹریچر پر قدغن تو لگا دی ہے لیکن اس کے استیصال پر اب تک اتنی توجہ نہیں کی گئی ہے جتنی کرنی چاہیے تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حکومت کی قدغن کے باوجود اس طرح کی اخلاق سوز کتابیں بازار میں بغیر کسی دشواری کے دستیاب ہو جاتی ہیں، جن سے نئی نسل کا اخلاق بگڑتا چلا جا رہا ہے۔

حکومت کے سوچنے کی چیز ہے کہ اس کی داروگیر کے بعد اگر بازار سے یہ لٹریچر ختم ہو گیا تو بھی وہ خلا کس طرح پورا ہو گا جو کتابوں کے نابود ہو جانے سے پیدا ہو گا؟ اور ضروری ہے کہ وہ خلا پورا کیا جائے۔

اس سلسلے میں ہماری رائے یہ ہے کہ نئی نسل کے لیے مفید، سبق آموز، نتیجہ خیز اور دلچسپ لٹریچر

شایع کرنے کی ناشروں کو ترغیب دی جائے۔ انھیں نسبتہً زیادہ سہولتیں دی جائیں۔ کاغذ سستا فراہم کیا جائے تاکہ کتابوں کی قیمت وہ کم رکھیں۔ اور ہر سال ایک انعام اس ناشر کو دیا جائے جس نے ملک بھر میں سب سے زیادہ اور سب سے اچھی کتابیں نئی نسل کی اصلاح اخلاق و ذہن سے متعلق شایع کی ہوں۔

اس ترکیب پر اگر عمل کیا گیا تو ہمیں یقین ہے نتائج حسب دل خواہ برآمد ہوں گے اور وہ خلا دور ہو جائے گا جو موجودہ اخلاق سوز لٹریچر کے ختم ہو جانے سے پیدا ہوگا۔

حکومت کو ان مصنفین کی بھی حوصلہ افزائی کرنی چاہیے جو بچوں اور نوعمر نسل کے لیے اچھی کتابیں لکھیں۔ یہ بہت بڑی قومی خدمت ہے، اس کی بجا آوری میں جس طرح حکومت کو حصہ لینا چاہیے اسی طرح ناشرین اور مصنفین کو بھی پورے خلوص سے تعاون کرنا چاہیے اس لیے کہ نئی نسل میں ارباب حکومت، ناشرین اور مصنفین سب ہی کی اولاد شامل ہے۔ لہذا اس سے سب کا تعلق ہے اور سب کا فائدہ ہے۔

ہمیں امید ہے اصحاب متعلقہ ہماری اس ناچیز اور دردمندانہ گزارش پر توجہ کریں گے اور جلد از جلد کوئی ایسا اقدام کریں گے جو اس طوفان کو دور کر دے جس نے ہماری نئی نسل کو تباہ کرنے کا بیڑہ اٹھالیا ہے، اور جو لحہ بہ لحہ نہایت تیزی اور سرعت رفتار کے ساتھ بڑھتا چلا آ رہا ہے۔

رئیس احمد جعفری

تراجم خصوصی

مسئلہ خلافت اور جمہور امّت

ابوزہرہ نے اپنی کتاب المذاہب الاسلامیہ میں لکھا ہے کہ مسئلہ خلافت سے متعلق فرقِ اسلامیہ عام طور پر دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

علویوں کا مسلک یہ ہے کہ خلافت نبیؐ کی وراثت ہے جس کا سلسلہ ازروئے وصیت برابر جاری ہے۔

دوسروں کا مسلک یہ ہے کہ خلافت کسی قید سے مقیّد نہیں ہے، بلکہ یہ منصب مطلق طور پر امّت کے ہاتھ میں ہے جسے چاہے خلیفہ بنائے۔

جمہور کا مسلک اس باب میں اعتدال و توسط کا مظہر ہے۔

جمہور اس باب میں متفق ہیں کہ خلیفہ کو قرشی ہونا چاہیے۔ ثبوت میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ:

"امامت قریش کے لیے ہے۔"[۱]

اس حدیث کو اصل بنا کر وہ اپنی تکفیر کی بنیاد قائم کرتے ہیں اور عملی طور پر اس کی تائید کرتے ہیں۔

اس جگہ پر صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے کہ انتہا پسند اور غالی فرقوں کے افکار و آراء کا ہم ذکر کر دیں کہ ایک اس طرف گیا ہے، دوسرا یہ کہتا ہے۔ ضروری ہے کہ اس امر میں جو مبنی بر سیاست ہے

---

[۱] الائمۃ من قریش

فقہائے اسلام کی رائے پیش نظر رکھی جائے کہ یہی دراصل درمیانی مسلک ہے جس کی تائید اخبار صحابہ سے ہوتی ہے۔ نیز قبل از افتراق دور بھی اسی کی تائید میں ہے۔

شرائطِ خلافت

جمہور علماء اس امر پر متفق ہیں کہ امام (خلیفہ) کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ:

۱۔ جمع و تنظیم ملت کی ذمہ داری انجام دے سکتا ہو۔

۲۔ حدود یعنی شرعی سزاؤں کو نافذ کرنے کی قدرت اور طاقت رکھتا ہو۔

۳۔ دولت مندوں سے زکوٰۃ وصول کر کے فقراء میں تقسیم کرنے کا زور رکھتا ہو۔

۴۔ حدود بلادِ اسلامی کی دشمن سے حفاظت کر سکتا ہو۔

۵۔ لوگوں کے معاملات و مسائل اور اختلافات و خصومات کا فیصلہ کر سکتا ہو۔ اس طرح کہ پھر کسی کو سر اٹھانے کا یارا نہ ہو۔

۶۔ وحدت کلمہ کا فریضہ انجام دے سکتا ہو۔

۷۔ احکام شرعی کی تعمیل دوسروں سے کرا سکتا ہو۔

۸۔ پراگندگی کو اجتماع سے، اور اختلاف کو اتحاد سے بدل سکتا ہو۔

۹۔ اور اس مدنیت کو قائم کر سکتا ہو جس کی اسلام نے ترغیب دی ہے۔

ان شروط پر مسلمانوں کا اتفاق تھا اور صدر تاریخ اسلام میں اس پر عمل درآمد بھی ہوا۔

جمہور امام (خلیفہ) کے لیے جن کم سے کم شرطوں پر متفق ہیں وہ چار ہیں:

۱۔ قرشیت ۲۔ بیعت

۳۔ شوریٰ ۴۔ عدالت

ان پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

(باقی)

محمد حنیف ندوی

تصوّف کے مابعد الطبیعی مسائل

علّامہ ابن تیمیہؒ کی اصلاحی سرگرمیاں

(۳)

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں۔ خلوت کی شرعی حیثیت

خلوت و تجرد کی زندگی پر علّامہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے بالعموم اور آنحضرتؐ نے بالخصوص اس طریق کی تلقین نہیں کی، اور یہ نہیں بتایا کہ فرائض و واجبات کے شرعی و دینی طریق کے علاوہ ان بدعی وسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ و تطہیر کے سلسلہ میں ان کو آزمانا بھی کسی درجہ میں ضروری ہے۔[1]

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس مرحلہ پر خلوت کے بارہ میں دو ضروری باتیں عرض کر دیں۔ ایک یہ کہ خلوت گزینی کا یہ رجحان اہل تصوّف میں دائمی کردار کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی حیثیت ریاضت و مجاہدہ کے لیے محض بمنزلہ ایک شرط کے ہے۔ جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک صوفی تحلیہ اخلاق کے سلسلہ میں کچھ فرصتیں چاہتا ہے اور ایسے اوقات فراغ کا طالب ہوتا ہے کہ جن میں یہ یک سوئی اور دل جمعی کے ساتھ اپنی کمزوریوں پر غور کر سکے۔ اپنے ذوق عبودیت کو چمکا سکے اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آراستہ کر سکے۔

اور پھر جب تربیت کا یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ خلوت و

---

[1] تلخیص رسالہ العبادات الشرعیہ مرتبہ علّامہ ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر

تجرد کے اس زنداں سے نکلے اور خلق اللہ کی اصلاح کے درپے ہو۔

دوسری چیز جس کی بہت سے بلند پایہ صوفیاء نے تصریح کی ہے یہ ہے کہ خلوت کے معنی لازماً خلوت مکانی کے نہیں بلکہ عین مصروفیات کے عالم میں ایسے پرسکون لمحوں کو چرا لینے یا پالینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گہما گہمی اور رونق سے قطع نظر کر کے توجہ والتفات کے رخوں کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت وجلوت کے ان دونوں پہلوؤں کا ہم قران رہنا اس لیے ضروری ہے تاکہ نہ تو دنیا کے مشاغل تصوف وسلوک کی راہ میں حائل ہو سکیں اور نہ ذکر و فکر کے مشغلے تہذیب و تمدن کی تیز رفتاریوں کو روک ہی سکیں۔ شاید قرآن نے اس آیت میں اسی پاک نہاد گروہ کا ذکر کیا ہے:

الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبھم ویتفکرون فی خلق السمٰوٰت والارض (آل عمران ۱۹۱)

جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اختلاف ونزاع کا تیسرا نکتہ کشف۔ رازی وسہروردی کی تعبیر

کیا کشف علم وادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب وذہن عبادت و مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے جہاں حقائق کونیہ وشرعیہ کے رازہائے درون پردہ اس پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف ونزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف ابھارا اور آمادۂ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کن کن خطرات اور مفاسد کی نشاندہی کی ہے اور منطق و حکمت کے کن کن جواہر پاروں کو بساط بحث پر بکھیرا اور سجایا ہے، ان کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ نفس مسئلہ کے بارہ میں اختصار سے کچھ عرض کر دیا جائے۔

لغۃً کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔ فلسفہ وتصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکر و سرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود "انا" پھیل کر غیر محدود "انا" سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب وغریب حقائق وکیفیات سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ عام حالات میں جن سے دوچار ہونا ممکن نہیں۔

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غیب کے ان خزائن تک ظلوم وجہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق وطلب کی اسی خلش کا مثبت جواب ہے۔

حالت کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے؟ اس کو رازی نے فلسفہ کے رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

رازی کہتے ہیں؛

فاذا بلغت الریاضات حد ماعنت له خلسات من اطلاع نور الحق علیه کانها بروق تومض الیه[1]

جب ریاضت ومجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک نورحق کی جلوہ آرائیوں سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گذر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چمک گئی ہیں۔

العارف قد یخبر عن الغیب ویدل علی امکانه وجوه اجمالیة احدها لما راینا الانسان قد یعرف الغیب حال المنام لم یبعد ان یقع مثله حال الیقظة۔

وثانیها حصول ذلك الجمع فی الیقظة کالعمیا التی حکی ابوالبرکات

---

[1] کتاب الاشارات بمصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی طبعہ ثانیہ مطبع الخاطی مصر، ص ۱۲۱

البغدادی حالها

وتالتهما۔ ان قد دللنا علیٰ ان الحوادث الارضیة مستندة الی الحرکات السماویة المستندة الی النفس۔ التی هی عالمة بالکلیات والجزئیات فتلک النفس هی السبب لهذه الحوادث الارضیة ۔ ۔ ۔ ۔ ثم دللنا ان النفس الناطقة جوهر مجرد لها ان تنتقش بما فی العالم النفسانی من النفس بحسب الاستعداد و زوال الحائل۔[1]

عارف کبھی کبھی امورِ غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے امکان پر چند اجمالی دلائل یہ ہیں:

۱۔ جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستبعد نہیں۔

۲۔ یہ کیفیت عام بیداری میں بھی حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ ابوالبرکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارہ میں بیان کیا ہے۔

۳۔ ہم بدلائل یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادث ارضیہ، ان حوادث سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ جن کا اصل سبب نفس ہے جو کلیات و جزئیات کو اپنے احاطۂ علم میں لیے ہوئے ہے۔ پھر اس چیز کو بھی ہم دلائل کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ جوہر مجرد سے تعبیر ہے اور اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں۔ استعداد شرط ہے اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

---

[1] لباب الاشارات، مصنف فخر الدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع الخانجی مصر، ص ۱۲۱

امکانِ کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوّف اللہ تعالیٰ کے فیوضِ ربوبیت سے استفادہ کا قائل ہے۔ اسی طرح فلسفہ بھی عقلِ فعال سے ربط و تعلق کو علم و ادراک کا ایک منبع قرار دیتا ہے۔ چنانچہ رازی جب یہ کہتے ہیں کہ ریاضت و مجاہدہ سے قلب اس قابل ہو جاتا ہے کہ نورِ حق کی جلوہ آرائیوں کا مہبط قرار پا سکے تو وہ اسی فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ تین دلائل پر مبنی ہے:

۱۔ پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر ایسا رمزیاتی (Symbolic element) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔ یعنی اس میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات و حالات کی ایک نمایاں جھلک ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اطلاع علی الغیب کی صلاحیتیں نفسِ انسان میں نہیں ہیں تو خواب میں ذہن ان کو افسانہ و تصوّر کے رنگ میں کیونکر دیکھ لیتا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل کا تعلق مشاہدہ و خبر سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص بھی پائے جاتے ہیں جو مستقبل کے بارہ میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ انسان کا بیداری کے عالم میں علمِ پیشین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۳۔ اگر یونانی، دور از کار رفتہ طبیعیاتی اصطلاحوں کو حذف کر دیا جائے تو تیسری دلیل سے دو باتیں بہر حال ثابت ہوتی ہیں۔ اوّل یہ کہ اس عالمِ کون و مکان کے جملہ تغیرات پہلے سے علم کی سطح پر کہیں موجود ہیں۔ دوم یہ ہے کہ نفسِ انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور غیر مادی ہے ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقامِ اصلی کو پا لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علمِ الٰہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

اسی حقیقت کو سہروردی نے یوں بیان کیا ہے:

وھٰذا الذی ذکرہٗ اصل عظیمٌ کبیرٌ فی الباب وسر غفلہ عن حقیقۃ

من اھل السلوک والطلاب وذلک ان المجتھدین والمتعبدین سمعوا عن سلف الصالحین المتقدمین وما منحوا بہ من الکرامۃ وخوارق العادات فابداً نفوسھم لاتزال تتطلع الی شی من ذلک فیحبون ان یرزقوا ذلک ولعل احدھم یبقی منکسر القلب متھما لنفس فی صحۃ عملہ حیث لم یکاشف بشیٔ من ذلک ولو علموا اسر ذلک لھان علیھم الامر فیعلم ان اللّٰہ یفتح علی بعض المجاھدین الصادقین من ذلک باباً و الحکمۃ فیہ ان یزداد وبما یریٰ من خوارق العادۃ فآثار القدرۃ تفنناً فیقوی عن مدعلیٰ ھذہ الزھد فی الدنیا ..... وقد یکون بعض عبادہ یکاشف بصدق الیقین ویرفع عن قلبہ الحجاب ومن کوشف بصدق الیقین اغنی بذلک عن رویۃ خرق العادات ....[1]

یہ چیز جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پا لینے میں اہل سلوک اور طالبانِ حق نے غفلت برتی ہے۔ بات یہ ہے کہ مجاہدہ وعبادت کے شائقین نے صلحائے متقدمین کے بارہ میں سن رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انواع واقسام کی کرامات اور خوارق سے نواز رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں کے دلوں میں شوق چٹکیاں لیتا رہتا ہے اور یہ چاہتے ہیں کہ اسے کاش انھیں بھی ان خوارق سے بہرہ مند کیا جاتا۔ اور شاید اگر انھیں مکاشفہ کے اس انعام سے نہ نوازا جاتا تو یہ شکستہ قلب رہتے اور اپنے اعمال کی صحت سے متعلق انھیں بدگمانیاں سی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان

---

[1] عوارف المعارف۔ بجوابہ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات۔ رسالہ ابن تیمیہ، ص ۸

ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ مجاہدہ و ریاضت کو صدقِ دل سے انجام دینے والوں پر کبھی کبھی خوارق کا کوئی باب وا کر دیتا ہے تاکہ یہ جب ان انعامات کو دیکھیں، ان خوارق اور عجیب و غریب آثارِ قدرت کا مشاہدہ کریں تو ترکِ دنیا پر ان کا عزم اور قوی ہو کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض بندوں کو مکاشفہ کے ذریعے صدقِ یقین کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں شک اور تردد کے تمام حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ جس کو یہ مقام حاصل ہو جائے وہ خوارق و کرامات کی طلب سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

سہروردی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ مکاشفہ اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت و بے گانگی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی رحمتیں، اس کی ربوبیت اور فیوض التفات ہمیشہ ایسے اشخاص کی تلاش و جستجو میں رہتے ہیں جو اس کی طرف رغبت و شوق کے قدم بڑھا سکیں۔ لہذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلف صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفاتِ خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لیے بے اختیار خواہش و تمنا کے داعیے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبانِ حق کا شوقِ عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات میں اور اضافہ ہو یعنی مکاشفہ و کرامات کی یہ لذتیں سالکانِ طریقت کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں۔

تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گام فرسا ہونے والوں کے لیے بمنزلہ ایک مژدۂ جاں فزا کے ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ و سعی کی اصل غرض و غایت یہ ہونا چاہیے

کہ سالک کو یہ یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی طرف رواں ہے وہ صحیح ہے۔ جس معبود حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے وہ برسرحق ہے اور یہ کہ اس کو پانے، اس کے قرب وحضوری سے بہرہ مند ہونے کی غرض سے جس زہد و ورع کو اس نے اپنا رکھا ہے وہ ہر طرح کے شک و تردد سے بالا ہے۔

یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو تنہا یہ اتنی بڑی نعمت، اتنا بڑا خارقہ اور عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شئے کی حاجت نہیں رہتی۔ یعنی اس عالم سفلی میں اس سے بڑھ کر اور کیا معجزہ ہو سکتا ہے کہ اللہ کا ایک بندہ دولت کو چھوڑ کر، عزت و جاہ کو ترک کر کے اور دنیا و ما فیہا سے دست کش ہو کر اس کی تلاش، طلب اور عشق الٰہی میں سرگرداں ہے اور یقین رکھتا ہے کہ اس کا یہ سودا ہرگز خسارہ کا سودا نہیں ہے۔

وجدان و حدس منبع ادراک کی حیثیت سے

رازی و سہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے اور علم و ادراک کو جو ان لوگوں نے حسیات و تجربہ کے محدود و تنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردعمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقرار و تخریج کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان و حدس (Intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و معارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں تاریخ شاہد ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء میں وجدان و حدس کا جو عظیم حصہ ہے وہ صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اسی حقیقت کو بتغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر و نظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد و ارادہ، اور ترتیب موضوع و محمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم و ادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان وحدس ذہن وقلب کی محض ایک خصوصیت (Quality) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی ایسی بھی ہیں کہ جنھیں معرضِ ظہور میں آنا اور دنیائے مادیت میں ہلچل مچانا ہے۔ اے کاش کائنات مادی کی طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائب آفاق سے مرعوب اور متحیر انسان انفس وارواح کی پُر بہار وادیوں کی طرف بھی کبھی عنانِ توجہ کو پھیر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ اس کے لطائف وخوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پہنائیوں میں جو 'ایٹم' پنہاں ہیں ان میں قوت وقدرت کی کتنی مقدار مضمر ہے۔ ضرورت ایسے پڑھے لکھے صوفیاء کی ہے جو تصوف وسلوک کے جملہ تجربات سے براہِ راست دوچار ہوں۔ پھر اس کے نتائج ثمرات اور کشوف کو علم وفن کی واضح، مرتب اور سمجھ میں آنے والی زبان میں بیان کر سکیں۔

یہ ضرورت اس وقت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ متصوفانہ لٹریچر میں واردات وحالات کے لیے جس پیرایہ بیان کو اختیار کیا گیا ہے وہ حد درجہ غیر واضح، ناکافی اور غلط فہمیاں پیدا کرنے والی زبان پر مبنی ہے۔ اس لیے جب تک موجودہ علوم وفنون میں منجھے ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال وکشوف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز واسرار (Symbols) کی حد سے آگے بڑھ کر اس پوزیشن کو حاصل نہیں کر سکے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ سکے۔

کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات

علامہ ابن تیمیہ کشف کے منکر نہیں اور نہ افاضہ وتحدیث (ربوبیت کی اہمیتوں ہی سے ناواقف ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابلِ اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے کشف کو علم وادراک کا قطعی ذریعہ ٹھہرا رکھا ہے۔ حالانکہ وہ قطعی نہیں اور بعض نے تو غنوصیت (Gnosticism) کے حامی حکماء کی تقلید میں اس کو علوم نبوّت کے حریف کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کشف ایک نوعیت کا روحانی اجتہاد ہے۔ پھر جس طرح اجتہاد اپنی تگ وتاز اور نتائج کے اعتبار سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی لغزش وخطا کا امکان برابر لگا

رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور جزم ویقین صرف علوم نبوت کا حصہ ہے :

والمحدث ان کان یلھم و یحدث من جھۃ اللہ تعالیٰ فعلیہ ان یعرض ذلک علی الکتاب والسنۃ فانہ لیس بمعصوم۔ کما قال ابو الحسن الشاذلی قد ضمنت العصمۃ فیما جاء بہ الکتاب والسنۃ ولم تضمن العصمۃ فی الکشوف والالہام۔[1]

محدث کو اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام وتحدیث کی نعمتوں سے نوازا جاتا ہے تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ ان چیزوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی کسوٹی پر اچھی طرح پرکھ کر دیکھ لے اس لیے کہ صوفی کبھی بھی مقام عصمت پہ فائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابو الحسن شاذلی نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے کتاب وسنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشوف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا دعوے ہے اور بالکل بجا دعوٰے ہے کہ صحابہ بالخصوص حضرت صدیقؓ اور فاروقؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے علوم دین کو براہ راست مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا۔ جب کہ ان صوفیاء کے مبلغ علم کی حیثیت محض ثانوی درجہ کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان حضرات نے اپنے اجتہادات کو کبھی بھی حرف آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کس درجہ واضح اور حقیقت لیے ہوئے ہے :

ما یدری عمر اصاب الحق ام اخطاء۔[2]

عمر نہیں جانتا کہ اس نے حق کو واقعی پالیا۔ یا اس سے خطا وسہو کا ارتکاب ہوا۔

---

[1] الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۸

[2] ایضاً

علامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس تعلّی سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شرائع کو ملائکہ یا جبریل امین کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ صحیح قسم کے ولی کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ پیغمبر کی وساطت ہی سے دینیات کا علم حاصل کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے تحدث و مکالمہ کے شرف سے بھی بہرہ مند کیا گیا ہے تو اس کی صحت و استواری کو جانچنے کے لیے کتاب اللہ اور سنتِ رسول پر اسے پیش کرنا لازمی ہے

فان الولی لا یاخذ عن اللہ الا بواسطۃ الرسول اللہ وان کان محدثا فقد القی اللہ شیئ وجب علیہ ان یزنہ بما جاء بہ الرسول من الکتاب والسنۃ

ولی تو رسول کے ذریعہ ہی دین کی نعمتوں سے مالامال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ محدث ہے اور اس پر کسی حقیقت کا القاء ہوا ہے تو لازم ہے کہ اس القاء کی قدر و قیمت کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں متعین کرے۔

علامہ کا ذہن نبوت و ولایت کے حدود و امتیاز کے سلسلہ میں بالکل صاف ہے۔ ان کے نزدیک علم و ادراک کا وہ قطعی سرچشمہ اور ہدایت و ارشاد کا وہ یقینی منبع جس کا تعلق لوگوں کی اصلاح و تزکیہ سے ہے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے اور اس باب میں کوئی ولی اور کوئی قطب و بدل ان کا شریک اور ساجھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے فیوض و تربیت کی وسعتیں تقرب الی اللہ کی تمام شکلوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ لہٰذا کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اصلاح و تزکیہ کی کسی منزل میں ان کی اطاعت و پیروی سے روگردانی اختیار کر سکے۔ علوم و اعمال اور سیرت و کردار میں جو مرتبہ بھی انسان کو پانا ہے یا جو مقام بھی حاصل کرنا ہے اس کے لیے آں حضرتؐ کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا۔

محمد رسول اللہ تعالیٰ الیٰ جمیع الثقلین۔ انسھم و جنھم، عربھم و عجمھم ملوکھم و زھادھم الاولیاء منھم و غیر الاولیاء فلیس لاحد الخروج عن متابعتہ باطنا و ظاھراً ولا عن متابعتہ ماجاء بہ من الکتاب والسنۃ ... الخ

آنحضرتؐ کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن، عرب، عجم، بادشاہ، زہاد، اولیاء، اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدودِ اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقۂ اطاعت سے دامن کشاں ہو۔ نہ امور باطن میں اور نہ ظواہر شریعت میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آں حضرتؐ نے جو کتاب و سنّت کی صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کرے چاہے اس کا تعلق چھوٹی سے چھوٹی بات سے یا بڑی سے بڑی بات سے ہو۔ نہ علوم میں نہ احوال میں۔ فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی آپؐ کی پیروی کے بغیر چارہ نہیں۔

ولایت کے اسلامی تصور سے متعلق علاّمہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوّت کے تابع ہے اور اس کا مطلب محض یہ ہے کہ اللہ کا ایک بندہ، اس کی اطاعت و پیروی میں کس درجہ اخلاص رکھتا ہے اوامر و نواہی کو کس درجہ توجہّ اور لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کس درجہ ـــــ

روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشف حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارہ میں اگر یہ سیدھا سادہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اگر کتاب اللہ اور سنت رسول کی رو سے سچا اور مخلص قسم کا مسلمان ہے اور اس سے کسی نوع کا تصرف یا کشف ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ اس سے اس کے مرتبہ دینی میں قطعاً خلل پیدا نہیں ہوتا۔

فاعلم ان عدم الخوارق علماً وقدرة لاتضر المسلم فی دینہ۔ فمن لم ینکشف لہٗ شیٔ من المغیبات ولم یسخر لہٗ شیٔ من الکونیات لاینقصہ ذالک فی مرتبتہ عند اللہ۔[۱]

تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ خوارق کا، کشف یا تصرف اشیاء کی صورت میں ظاہر نہ ہونا، کسی مسلمان کے دین کو ضرر پہنچانے والا نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص کو مغیبات کا علم حاصل نہیں یا کونیات میں کسی شے کو وہ مسخر نہیں کر سکا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دین قطعی گھٹ نہیں جاتا۔

اور اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبدہ طرازیوں سے لیس ہے اور کشفِ احوال سے بہرہ مند ہے مگر لطائف دین اور محاسن شرع سے محروم ہے تو اس کی ہلاکت میں کیا شبہ ہے۔

اما الکشف والتاثیر فان لم یقترن بہ الدین ھلک صاحبہ فی الدنیا والاخرۃ[۲]

اگر کشف اور تاثیرات کونیہ کے ساتھ دین اقتران پذیر نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص دنیا و آخرت میں برباد ہوا۔

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفسدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علوم نبوت کے تابع ہے وحی کا مدمقابل بن جاتا ہے اور اس حیثیت سے فکر ونظر کے سامنے آتا ہے کہ گویا بغیر پیغمبر کی وساطت و توسل کے اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی سے ہے۔ یہی وجہ ہے بہت سے برخود غلط صوفیاء یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر تفوق و برتری حاصل ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو مٹا کر براہ راست لوح محفوظ سے اخذ علوم کرتے ہیں۔

---

[۱] قاعدۃ فی المعجزات والکرامات مجموعہ رسائل ابن تیمیہ، مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

[۲] ایضاً، ص ۱۲

ثم ان ھٰؤلاء لما ظنوا ان ھٰذا یحصل لھم عن اللہ بلا واسطۃ صاروا عند انفسھم اعظم من اتباع الرسول. یقول احدھم فلان عطیتہ علی ید محمد وانا عطیتی من اللہ بلا واسطۃ۔

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالےٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسولؐ کی اطاعت و پیروی سے اونچا قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں کے بعض برملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رہین منت ہے اور میں نے بلا کسی واسطے کے یہ اللہ سے حاصل کیا ہے۔

اور اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کی پیروی و اطاعت کے جوئے کو اپنی گردن سے یہ کہہ کر اتار پھینکتے ہیں:

پنجہ در پنجۂ خدا داریم　　من چہ پروائے مصطفیٰ داریم

اور اپنے ظنون و اوہام کو قرآن و سنت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ توجہ کا مستحق سمجھنے لگتے ہیں:

ظاہر ہے کہ خصوصیت کی یہ شکل ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد، نظام نبوت و رسالت کی یقین افروزیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اور تزکیہ اخلاق، اصلاح نفس اور تہذیب و تمدن کے نشوو ارتقا کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی اطاعت و پیروی قطعی ضروری نہیں رہتی۔ کشف کے اس خطرناک پہلو کی طرف علامہ نے بار بار اپنی تصنیفات میں توجہ دلائی ہے۔ اور بتایا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں!

شاہد حسین رزاقی

پاکستانی مسلمانوں میں شادی بیاہ کی رسمیں

(۲)

پنجاب کے شہر

پاکستان میں شہروں اور دیہاتوں کے طرز معاشرت اور رسوم و رواج میں بہت فرق پایا جاتا ہے اور اس سے بھی بہت زیادہ فرق امیر اور غریب طبقوں اور تعلیم یافتہ و غیر تعلیم یافتہ لوگوں میں نظر آتا ہے۔ امیروں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا معیار زندگی اور طرز معاشرت عوام سے بے حد مختلف ہے اور یہ مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہیں۔ شہروں میں شادی کی تقریب بہت دھوم دھام اور بڑے اہتمام سے منائی جاتی ہے۔ رسمیں کم اور دیہاتی رسموں سے بہت کچھ مختلف ہوتی ہیں۔ تاہم شادی بیاہ کی کچھ پرانی رسمیں شہروں میں بھی باقی ہیں اور ان میں بہت کچھ اصلاح و ترمیم کر لی گئی ہے۔

جدید تعلیم یافتہ اور دولت مند طبقے میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو مغربی تہذیب کے رنگ میں یکسر رنگ گئے ہیں اور اس کے طور طریقے اختیار کر لیے ہیں۔ لیکن اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں بڑی تعداد ان لوگوں کی ہے جن کی زندگی اور طرز معاشرت میں مغربی اور مشرقی تہذیبوں کا ایک خوشگوار امتزاج پایا جاتا ہے اور انھوں نے پرانی رسموں میں بھی اصلاح و ترمیم کر کے انھیں برقرار رکھا ہے۔ یہ طبقہ معاشرہ میں اعتدال اور ہم آہنگی پیدا کرنے والا طبقہ ہے اور ملک کی تہذیب و معاشرت میں اس کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔

دیہی علاقوں کے رسوم و رواج میں قدم قدم پر اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ مقامی حالات، مختلف علاقوں کے باشندوں کی خصوصیات اور طرز معاشرت میں فرق کا لازمی نتیجہ ہے لیکن دیہاتوں کے برعکس شہروں کے رسوم و رواج میں زیادہ یکسانی پائی جاتی ہے۔ اور مختلف شہروں کے درمیان طویل فاصلوں کے باوجود اعلیٰ اور متوسط طبقوں کے طرز معاشرت اور رسوم و رواج میں زیادہ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ شادی بیاہ کے موقع پر جو رسمیں ہوتی ہیں وہ اپنے علاقے کی دیہی رسموں سے مختلف لیکن دوسرے علاقوں کے شہروں کی رسموں کے مطابق نظر آتی ہیں۔ مقامی اثرات کے تحت ان میں اگر فرق ہوتا ہے تو بہت معمولی ورنہ عام طور پر تمام رسموں میں بڑی یکسانی پائی جاتی ہے۔ یہی حال پنجاب کے شہروں کا بھی ہے۔ یہاں کی زندگی اور طرز معاشرت دیہاتوں سے بہت مختلف ہے اور شہری و دیہی رسوم و رواج میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔

موزوں رشتہ کی تلاش

جب کسی لڑکے یا لڑکی کی عمر شادی کے قابل ہو جاتی ہے۔ لڑکی ضروری تعلیم و تربیت حاصل کر لیتی ہے اور لڑکا تعلیم ختم کر کے برسر روزگار بھی ہو جاتا ہے تو والدین کو ان کی شادی کر دینے کی فکر ہوتی ہے اور موزوں رشتے کی تلاش شروع ہو جاتی ہے۔ رشتہ داروں، دوستوں، براوری والوں اور دوسرے خاندانوں میں جن سے واقفیت ہوتی ہے موزوں لڑکا یا لڑکی منتخب کرنے کے لیے نظر ڈالی جاتی ہے۔ اور دوستوں اور قریبی رشتہ داروں کی مدد سے مناسب طریقوں پر موزوں رشتے کی تلاش شروع ہو جاتی ہے۔ بعض خاندانوں میں مشاطاؤں کی خدمات بھی حاصل کی جاتی ہیں۔ لڑکے والے لڑکی کی تلاش علانیہ طور پر بڑی سرگرمی سے شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن لڑکی والے اس کا اظہار نہیں کرتے اور ان کی کوششیں پوشیدہ رہتی ہیں۔ جب کوئی موزوں رشتہ مل جاتا ہے تو اس کو طے کرنے کے لیے سلسلہ جنبانی ہونے لگتی ہے۔

لڑکے والوں کو جب کوئی لڑکی پسند آجاتی ہے تو کسی مشترک دوست کے یہاں، یا

رشتہ کرانے والے کے توسط سے لڑکے کے یہاں جانے کی دعوت پر یا کسی اور موزوں طریقے سے لڑکے اور لڑکی اور ان کے چند بہت قریبی رشتہ داروں کو یکجا کر دیا جاتا ہے تاکہ لڑکا اور لڑکی بھی ایک دوسرے کو اچھی طرح دیکھ لیں اور ان کے متعلق رائے قائم کر سکیں۔

لڑکے اور لڑکی کی رضامندی

لڑکی کے ذاتی و خاندانی حالات مناسب طریقہ پر پہلے ہی معلوم کر لیے جاتے ہیں۔ اور لڑکے کے متعلق ضروری معلومات فراہم کر دی جاتی ہیں۔ اور جب بزرگوں کے علاوہ لڑکا و لڑکی بھی ایک دوسرے کو پسند کر لیتے ہیں تو لڑکے والے باقاعدہ پیغام دیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جو امور دریافت طلب ہوتے ہیں وہ زبانی یا خط کے ذریعہ بتلا دیے جاتے ہیں اور لڑکی کے والدین قریبی رشتہ داروں اور دوستوں سے مشورہ اور لڑکی کی رضامندی حاصل کر کے لڑکے والوں کو منظوری کی اطلاع دیتے ہیں۔ اور اس کے بعد منگنی کی تاریخ مقرر کی جاتی ہے۔

منگنی

منگنی کے دن لڑکے اور لڑکی کے گھر والے چند قریبی رشتہ داروں کو اپنے اپنے گھر پر مدعو کرتے ہیں۔ منگنی کی رسم لڑکی کے گھر پر ہوتی ہے اور وہ اس تقریب کے لیے گھر کو آراستہ کر کے پر تکلف دعوت کا انتظام کرتے ہیں۔ اس روز لڑکی کو دلھن کی طرح سنوارتے ہیں۔ لڑکے کے گھر سے منگنی کے لیے لڑکا، عورتیں اور دو چار مرد آتے ہیں۔ یہ لوگ لڑکی کو پہنانے کے لیے انگوٹھی جوڑا۔ زیور۔ رومال۔ پھول اور مٹھائی لے آتے ہیں۔ مٹھائی ایک من یا اس سے زیادہ ہوتی ہے اور عزیز و اقارب میں تقسیم کی جاتی ہے۔ بعض جگہ لڑکا منگنی کی انگوٹھی لڑکی کو پہنا دیتا ہے۔ اور بعض جگہ لڑکے کی ماں یا بہن انگوٹھی پہناتی ہے۔ پھر لڑکی کے ماں باپ لڑکے کو سلامی، انگوٹھی، رومال اور جوڑا دیتے ہیں۔ منگنی کے موقع پر لڑکے کے علاوہ اس کے قریبی رشتہ داروں کو بھی جوڑے دیے جاتے ہیں۔ منگنی میں بعض لوگ گانے بجانے کا انتظام بھی کرتے ہیں۔ دعوت کے بعد لڑکے والے رخصت ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے ساتھ مٹھائی بھیجی جاتی ہے جو عزیز و اقارب میں تقسیم

ہوتی ہے۔

منگنی کے بعد لڑکے اور لڑکی کے بزرگ بات چیت کر کے یا خط کے ذریعہ شادی کی تاریخ مقرر کرتے ہیں۔ یہ تاریخ ایسی ہوتی ہے جو دونوں گھرانوں کے لیے موزوں ہو۔ منگنی اور شادی کے دوران میں جو تہوار پڑتے ہیں ان میں لڑکے والے لڑکی کے لیے جوڑے، تحفے اور مٹھائی بھیجتے ہیں اور لڑکی والے لڑکے کو سلامی دیتے اور مٹھائی وغیرہ بھیجتے ہیں۔

مانجھا

شادی کی تاریخ سے تین چار دن پہلے لڑکی کے گھر میں مانجھے کی رسم ہوتی ہے۔ اس روز لڑکی کی سہیلیاں اور کچھ رشتہ دار عورتیں اور لڑکیاں مدعو کی جاتی ہیں۔ لڑکی کو سنوارتے اور زرد رنگ کا جوڑا پہناتے ہیں۔ اس کی سہیلیاں اور دوسری مہمان لڑکیاں بھی زرد جوڑے پہنتی ہیں۔ دلھن کو ایک چوکی پر بٹھا کے پھول پہناتے ہیں۔ پھر سہاگنیں اس کی ہتھیلی پر خوشبودار ابٹن رکھ کر اس کے منہ میں تھوڑی سی مٹھائی دیتی اور روپے نثار کرتی ہیں۔ یہ روپے ملازموں کو تقسیم کر دیے جاتے ہیں۔ مہمانوں کی پر تکلف دعوت ہوتی ہے۔ مانجھے کے دن سے گانے بجانے کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جو شادی ہونے تک جاری رہتا ہے۔

مہندی

مانجھے کے بعد مہندی کی رسم ہوتی ہے جو اس تقریب کی ایک اہم رسم سمجھی جاتی ہے۔ اس میں شرکت کے لیے عورتوں کو مدعو کیا جاتا ہے اور بہت خوش نما دعوت نامے بھیجے جاتے ہیں۔ اس روز دلھن کے گھر کو آراستہ کر کے اس کا جہیز سجا دیا جاتا ہے۔ روشنی اور دعوت کا اہتمام ہوتا ہے۔ دلھن کی سہیلیاں اور دوسری لڑکیاں سبز یا مہندی کے رنگ کا جوڑا پہنتی ہیں اور خوب گانا بجانا ہوتا ہے۔

پہلے دولھا والے دلھن کے مہندی لگانے جاتے ہیں۔ پھر دلھن والے دولھا کے مہندی لگاتے ہیں۔ گوندھی ہوئی مہندی ایک تھال میں جما کر اس کے اوپر خوب چمکدار پھول بوٹے بناتے

اور اس کے گرد موم بتیاں لگاتے ہیں۔ دولہا والے مہندی اور مٹھائی لے کر دلھن کے گھر جاتے اور اس کے مہندی لگاتے ہیں۔ اس رسم کے لیے دلھن کو عمدہ کپڑے پہناتے اور سنوارتے ہیں پھر اس کو چوکی پر بٹھا کر اوپر لال کپڑا ڈال دیتے ہیں۔ پہلے لڈو یا کسی اور مٹھائی سے دلھن کا منہ میٹھا کرتے ہیں۔ پھر سات سہاگنیں اس کے مہندی لگاتی ہیں اور روپے نچھاور کرتی ہیں۔ پہلے مہندی پورے ہاتھ پر لگائی جاتی تھی لیکن اب لڑکیاں یہ پسند نہیں کرتیں اور ہتھیلی پر پتہ رکھ کر اس پر مہندی لگائی جاتی ہے۔ بعض جگہ یہ رسم ہے کہ جب دلھن چوکی پر سے اٹھ جاتی ہے تو بھاوجیں چوکی کے ایک طرف سے دوسری طرف کودتی ہیں۔ پھر دلھن کو کمرے میں لے جاتے ہیں۔ مہندی لگانے کے بعد مہمانوں کی دعوت ہوتی ہے اور دولہا کے گھر کی عورتیں واپس جاتی ہیں۔

دلھن کے بعد دولہا کے مہندی لگانے کی رسم ہوتی ہے۔ بعض جگہ اسی روز اور بعض جگہ دوسرے دن لڑکی والے مہندی کا تھال اور مٹھائی لے کر لڑکے کے گھر جاتے ہیں۔ دولہا کو چوکی پر بٹھا کے اس کا منہ میٹھا کیا جاتا ہے۔ پھر دلھن کی کوئی بہن اس کی سیدھے ہاتھ کی چھوٹی انگلی میں مہندی لگا کر اس پر حنا باندھ دیتی ہے۔ دلھن کی بہنیں، بھاوجیں اور سہیلیاں دولہا کے مہندی لگانے جاتی ہیں اور چائے، شربت، میوہ اور مٹھائی وغیرہ سے ان کی تواضع کی جاتی ہے۔

بارات

مہندی کے دوسرے دن بارات جاتی اور شادی کی اصل تقریب ہوتی ہے۔ اس تقریب میں شرکت کے لیے دولہا اور دلھن دونوں کی طرف سے بہت خوبصورت کارڈ بھیجے جاتے ہیں۔ چند خاص لوگوں کو کارڈ بھیجنے کے علاوہ دعوت دینے والے خود بھی جا کے مدعو کرتے ہیں۔

دلھن والے دولہا کے جوڑے کے روپے پہلے ہی بھیج دیتے ہیں تاکہ وہ اپنی پسند کے مطابق کپڑے بنوا لے۔ عموماً دولہا سوٹ پہنتے اور گلے میں زری یا پھولوں کے ہار پہن لیتے ہیں۔ بعض لوگ دولھا کو پاجامہ یا شلوار، ریشمی قمیص اور بروکیڈ کی شیروانی پہناتے اور زریں پگڑی باندھتے ہیں۔ کچھ لوگ پگڑی پر سہرہ بھی باندھ لیتے ہیں۔ دولہا جب تیار ہو جاتا ہے تو اس کا باپ یا کوئی اور

بزرگ سہرہ باندھتا اور روپے دیتا ہے۔ پھر بڑی بھاوجیں سرمہ لگاتی ہیں اور ان کو نیگ دیا جاتا ہے۔ جب بارات روانہ ہونے لگتی ہے تو بہنیں نیگ طلب کرتی ہیں۔ اور ان کو نیگ دینے کے بعد بارات روانہ ہوتی ہے۔ بارات موٹروں کی قطار کی شکل میں جاتی ہے۔ آگے دولہا کی موٹر ہوتی ہے جس کو پھولوں سے آراستہ کیا جاتا ہے۔ کچھ مہمان بارات کے ساتھ جاتے ہیں اور کچھ براہ راست دلھن کے گھر پہنچ جاتے ہیں۔

بارات جب دلھن کے گھر پہنچتی ہے تو باراتی کچھ فاصلے پر رُک جاتے ہیں۔ دلھن والے آگے بڑھ کر ان کا استقبال کرتے اور پھولوں کے ہار پہناتے ہیں۔ باراتیوں کی خوب خاطر تواضع ہوتی ہے۔ دولہا کے لیے تخت پر مسند بچھا کے آراستہ کرتے ہیں۔ اور مہمان صوفوں اور کرسیوں پر بٹھائے جاتے ہیں۔ دلھن کے کپڑے، زیور، جوتے، سنگھار کا سامان وغیرہ جس کو بری کہتے ہیں بارات کے ساتھ لے آتے ہیں۔ اس کے علاوہ مٹھائی، مصری اور کھجوریں بھی لے آتے ہیں جو نکاح کے بعد تقسیم کی جاتی ہیں۔ دلھن کے گھر میں بری کی نمائش ہوتی ہے اور یہ چیزیں سب کو دکھلائی جاتی ہیں۔

نکاح

شادی کی محفل میں بعض لوگ مردوں اور عورتوں کے لیے ایک ہی جگہ نشست کا انتظام کرتے ہیں اور بعض الگ الگ۔ نکاح سے قبل قانون کے مطابق نکاح نامے کی خانہ پُری کی جاتی ہے۔ مہر اور دیگر شرائط کا تصفیہ اور اندراج ہوتا ہے۔ وکیل اور گواہوں کے سامنے دلھن خود اپنی رضامندی کا اظہار کرتی ہے۔ اور جملہ امور کی تکمیل کے بعد قاضی یا خاندان کا کوئی بزرگ یا کوئی عالم نکاح پڑھاتا ہے۔ نکاح کے بعد دعا مانگی جاتی ہے۔ مصری اور چھوارے تقسیم ہوتے ہیں۔ سہرے پڑھے جاتے ہیں، اور دولہا اور دلھن کے قریبی عزیزوں اور بزرگوں کو مبارکباد دی جاتی ہے۔ دولہا کے عزیز و احباب اس سے گلے ملتے اور مبارکباد دیتے ہیں۔ پھر مہمانوں کی تفریح و تواضع کا سامان ہوتا ہے۔ چائے یا کھانے کے بعد مہمان رخصت ہونے لگتے ہیں۔

عروسی لباس

نکاح کے بعد دلھن کو رخصت کرنے کی تیاری شروع ہو جاتی ہے۔ دلھن کی بہنیں، بھاوجیں اور سہیلیاں اس کا بناؤ سنگھار کرتی اور خوب سنوارتی ہیں۔ عروسی جوڑا پہناتی ہیں جو سرخ رنگ کا ہوتا ہے اور عموماً غرارہ، کرتا اور دوپٹہ یا شلوار، قمیص اور دوپٹہ پر خوبصورت اور بھاری زری کام کرکے یہ جوڑا تیار کیا جاتا ہے۔ جوتا بھی سرخ مخمل کا ہوتا ہے جس پر سلمے اور ستارے سے پھول بوٹے بنائے جاتے ہیں۔ دلھن کو زیور کثرت سے پہنایا جاتا ہے جس میں کچھ زیور ایسے ہوتے ہیں جو صرف شادی بیاہ کے لیے مخصوص ہیں۔

آرسی مصحف اور سلامی

کھانے کے بعد دولھا کو زنان خانے میں بلایا جاتا ہے۔ سب مہمانوں کے درمیان مسند بچھا کر اس پر پہلے دلھن کو بٹھا دیتے ہیں۔ پھر دولھا کو۔ بعض عورتوں کا یہ خیال ہے کہ دلھن کو اس لیے پہلے بٹھایا جاتا ہے کہ وہ دولھا پر ہمیشہ چھائی رہے۔ دولھا جب گھر میں داخل ہوتا ہے تو بہنیں اس پر آنچل ڈال کر لاتی ہیں۔ اور سب سے پہلے آرسی مصحف کی رسم ہوتی ہے۔ جوتا چرانے کی رسم ہر جگہ عام ہے۔

آرسی مصحف کی رسم کے لیے دولھا اور دلھن کو آمنے سامنے بٹھا دیتے ہیں اور ان کے سروں پر ایک بھاری کارچوبی دوپٹہ ڈال دیا جاتا ہے۔ درمیان میں بڑا سا آئینہ اور قرآن رکھتے ہیں۔ اور دلھن کا گھونگھٹ ہٹا کر دولھا سے کہتے ہیں کہ آئینہ میں دلھن کا منہ دیکھو اور سورۂ اخلاص پڑھ کر دلھن کے منہ پر دم کرو۔ دولھا ایسا ہی کرتا ہے۔ دلھن سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی آہستہ سے سورۂ اخلاص پڑھے اور دل ہی دل میں دولھا پر دم کرے۔ دلھن کی آنکھیں بند ہوتی ہیں اور دولھا سے اصرار کیا جاتا ہے کہ کہو بی بی! میں تمھارا غلام۔ آنکھیں کھولو۔ اور دولھا کی بہنیں کہتی ہیں غلام نہیں کہو میں تمھارا گلاب۔ تھوڑی دیر تک اسی طرح مذاق ہوتا ہے۔ پھر دولھا کوئی میٹھی چیز دلھن کو کھلاتا ہے اور اس کے گلے میں پھولوں کا ہار اور انگلی میں انگوٹھی پہنا دیتا ہے۔ پھر دلھن کا ہاتھ پکڑ کر دولھا کو میٹھی چیز کھلاتے اور ہار اور انگوٹھی پہناتے ہیں۔

اس کے بعد دولھا کو سلامی دی جاتی ہے۔ سب سے پہلے دلھن کی ماں ـــــــــ روپے دیتی ہے۔ پھر سب عزیز واقارب سلامی دیتے ہیں۔ ان رسموں کے بعد دلھن کو اس کے کمرہ میں لے جاتے ہیں اور دولھا باہر چلا جاتا ہے۔ جب وہ باہر جانے لگتا ہے تو سالیوں کو روپے دیتا ہے اور وہ چھپایا ہوا جوتا واپس کر دیتی ہیں۔ باہر جاکے دولھا رخصتی کا انتظار کرتا ہے اور مہانوں کی دل چسپی کے لیے گانا اور ناچ ہوتا ہے۔

رخصتی

دلھن کی رخصتی عموماً رات کے وقت ہوتی ہے۔ سب سے پہلے خاندان کے بزرگ دلھن سے ملنے اور اس کو رخصت کرنے آتے ہیں۔ اور نئی زندگی کو کامیاب اور خوشی ومسرت سے ہم کنار بنانے کے لیے مفید نصیحتیں کرتے ہیں۔ پھر بزرگ عورتیں آتی اور دعائیں دے کر رخصت کرتی ہیں۔ ان کے بعد دوسرے رشتہ دار اور سہیلیاں دلھن سے ملتی ہیں۔ اس دوران میں سب پر رقت طاری رہتی ہے۔ دلھن اپنے میکے اور عزیزوں کی جدائی کے خیال سے نڈھال ہوتی ہے۔ اور دلھن کی رخصتی کا منظر سب کو متاثر کر دینے والا ہوتا ہے۔ رخصتی کے وقت دولھا دلھن کا ہاتھ پکڑ کر چلتا ہے۔ دونوں کے سر سے اونچا قرآن اٹھا کر ان کو اس کے نیچے سے گذارتے ہیں۔ اور سب لوگ دعائیں دیتے اور خدا حافظ کہتے ہیں۔ دلھن جب موٹر میں بیٹھ جاتی ہے تو اس پر روپے پیسے نچھاور کیے جاتے ہیں۔ اور آگے دولھا اور دلھن کی موٹر اور اس کے پیچھے باراتیوں کی موٹریں روانہ ہو جاتی ہیں۔

نکاح کے دن بھی دلھن کے جہیز اور تحفوں کی نمائش ہوتی ہے۔ اور جب سب لوگ جہیز دیکھ چکتے ہیں تو اس کو پیک کر کے دلھن کے ساتھ کر دیا جاتا ہے۔ لڑکی والوں کی طرف سے دولھا کی ماں اور بہنوں کو جوڑے اور سونے کے کڑے اور دوسرے قریبی رشتہ داروں کو بڑی تعداد میں جوڑے بھی دیے جاتے ہیں۔ جہیز جوڑوں اور تحفوں کے علاوہ دلھن کے ساتھ مٹھائی اور کھانے کی دیگیں بھی بھیجتے ہیں۔ یہ کھانا دولھا کے مہانوں کو کھلایا جاتا اور مٹھائی رشتہ داروں اور برادری

میں تقسیم کی جاتی ہے۔

رونمائی

دلھن جب دولھا کے گھر پہنچتی ہے تو کالا بکرا صدقہ اتارا جاتا ہے۔ سب عزیز اور مہمان دلھن کا استقبال کرتے ہیں اور بہت خوشی و مسرت کے ساتھ عورتیں دلھن کو موٹر سے اتارتی ہیں۔ بعض لوگوں میں رسم ہے کہ دولھا اور دلھن گھر کے دروازے پر ٹھہر جاتے ہیں اور دولھا کی ماں کٹورے میں پانی لے کر دونوں پر وارتی اور اس کو پینا چاہتی ہے۔ لیکن دولھا روک دیتا ہے۔ اس طرح چھ بار اس کو روکا جاتا ہے اور ساتویں بار وہ پانی پی لیتی ہے۔ پھر ایک تھالی میں دودھ اور ہری دوب ڈال کر اس میں دلھن کے پاؤں رکھتے ہیں۔ اس کے بعد دونوں کے سر پر قرآن کا سایہ کر کے ان کو گھر کے اندر لے جاتے ہیں۔ گھر میں داخل ہوتے ہی بہنیں نیگ طلب کرتی ہیں اور ان کو روپے دیے جاتے ہیں۔ دولھا اور دلھن کو مسند پر بٹھایا جاتا ہے۔ بعض جگہ یہ رسم ہے کہ دولھا دلھن کے آنچل پر دو نفل بطور شکرانہ پڑھتا ہے۔

اس کے بعد رونمائی کی رسم ہوتی ہے۔ سب سے پہلے سسر اور ساس دلھن کا منہ دیکھتے اور زیور اور نقد روپے دیتے ہیں۔ اس کے بعد سب رشتہ دار، دوست اور برادری کے لوگ دلھن کو رونمائی دیتے ہیں۔

دعوتِ ولیمہ

اگلے دن دولھا کی طرف سے دعوتِ ولیمہ ہوتی ہے جس کے لیے بہت اہتمام کیا جاتا ہے۔ دعوت کے کارڈ دولھا اور دلھن کے عزیز و اقارب کو بھیجے جاتے ہیں۔ گھر کو خوب آراستہ کر کے روشنی کی جاتی ہے۔ دلھن کو بہت عمدہ کپڑے اور زیور پہنا کر سنوارتے ہیں۔ اور دعوت کے بعد دولھا اور دلھن کو مسند پر بٹھا کر پھول پہناتے ہیں۔ بہت سے لوگ اس روز دولھا کو تحفے دیتے ہیں۔

دعوتِ ولیمہ کے بعد دولھا اور دلھن کے عزیزوں اور دوستوں کے یہاں دعوتیں ہوتی

ہیں جن میں دولھا کو سلامی اور دلھن کو رونمائی دی جاتی ہے اور پھول پہنائے جاتے ہیں۔ دعوتوں کا یہ سلسلہ کئی دن جاری رہتا ہے۔

بہاول پور

مغربی پاکستان کے وہ علاقے جو پہلے ریاست بہاول پور میں شامل تھے رسم و رواج میں پنجاب سے زیادہ متاثر ہوئے اور ان پر سندھ کا بھی کافی اثر پڑا۔ اس طرح مقامی رسم و رواج نے ان اثرات کے تحت ایک ملی جلی شکل اختیار کر لی۔

منگنی

یہاں رشتہ طے کرنے کے لیے گفت و شنید کی ابتدا میراثی کرتا ہے۔ وہ جب ضروری معلومات حاصل کر لیتا ہے تو لڑکے والوں کو مطلع کرتا ہے اور وہ لوگ قریبی رشتہ داروں سے مشورہ کر کے باقاعدہ پیام دیتے ہیں۔ لڑکی والوں کی منظوری کے بعد منگنی کی تاریخ طے کی جاتی ہے۔ اس روز لڑکے کا باپ چند رشتہ داروں کے ساتھ لڑکی کے گھر جاتا ہے اور لڑکی کے لیے جوڑا، زیور اور انگوٹھی اور گڑ لے جاتا ہے۔ اور کچھ روپے بھی دیتا ہے۔ یہ گڑ لڑکی کے رشتہ داروں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ لڑکی کے رشتہ دار لڑکے والوں کا استقبال کرتے ہیں اور دودھ کا شربت پلاتے ہیں۔ جب لڑکے اور لڑکی دونوں کے رشتہ دار منگنی کی رسم شروع کرنے کے لیے بیٹھ جاتے ہیں تو لڑکی کی طرف سے ایک شخص کہتا ہے کہ "نیت بخیر رکھو۔ اور اس جوڑے کی بہتری کے لیے دعا کرو۔" اس کے کہنے پر سب لوگ دعائے خیر کرتے ہیں جس کو "دعائے فاتحہ خیر" پڑھنا کہتے ہیں۔ پھر لڑکی والوں کی طرف سے بتاشے تقسیم کیے جاتے ہیں۔ اور لڑکے والوں کی طرف سے نائی گڑ تقسیم کرتا ہے۔ گڑ تقسیم کر کے نائی لڑکی کے باپ یا بھائی کی چادر پکڑ لیتا ہے اور اس کو روپے دیے جاتے ہیں۔ اس طرح منگنی طے پا جاتی ہے اور سب لوگ مبارک باد دیتے ہیں۔

بعض جگہ یہ رسم ہے کہ منگنی کے لیے صرف رات کے وقت وطن کے گھر جاتے ہیں، اور یہ رات قمری مہینے کی یکم یا ۵، ۷، ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۷ یا ۲۹ تاریخ ہوتی ہے۔

نتھ سورا

مردانے میں دعائے خیر اور منگنی کی رسم طے پا جانے کے بعد اندر عورتیں نتھ سورا کی رسم ادا کرتی ہیں۔ لڑکے والوں کی طرف سے جو عورتیں آتی ہیں وہ لڑکی کے لیے جوڑا، زیور اور انگوٹھی، چوڑیاں، میوہ اور بتاشے لاتی ہیں۔ لڑکی کو جوڑا اور زیور پہنا کے خوب سجایا جاتا ہے۔ پھر اس کی ناک چھیدی جاتی ہے۔ ناک چھیدنے کے بعد لڑکے کے گھر کی عورتیں لڑکی کو روپے دیتی ہیں اور بتاشے تقسیم کیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد لڑکی کے باپ کی طرف سے دعوت ہوتی ہے۔ گھی، چاول اور شکر کھلاتے ہیں۔ اس دعوت میں کوئی ایسی چیز نہیں دیتے جو چھری سے کاٹی جاتی ہو۔ مثلاً گوشت یا ترکاری وغیرہ۔ اس موقع پر ایسی چیزوں کا استعمال بدشگونی خیال کرتے ہیں۔

روٹی خوان

منگنی طے ہونے کے بعد ایک اور رسم ہوتی ہے جس کو روٹی خوان کہتے ہیں۔ اس رسم کے لیے لڑکا لڑکی کے گھر جاتا ہے۔ اور لڑکی کا باپ اس کی دعوت کرتا ہے۔ لڑکا جس برتن میں کھانا کھاتا ہے اس میں گیارہ روپے ڈال دیتا ہے۔ اس کے بعد لڑکی کے ماں باپ لڑکے کو ایک لنگی اور انگوٹھی دیتے ہیں۔ اس رسم کے بعد کم از کم چھ مہینے اور زیادہ سے زیادہ ایک سال کے بعد شادی ہوتی ہے اور شادی کی تاریخ مقرر ہونے کے بعد اس کی تیاری دونوں طرف شروع ہو جاتی ہے۔

چندراناں

بعض علاقوں میں اس سے ملتی جلتی ایک اور رسم ہوتی ہے جس کو چندراناں کہتے ہیں۔ منگنی ہو جانے کے بعد جب پہلا چاند نکلتا ہے تو خوشی منائی جاتی ہے اور اس مہینے کی چودہ تاریخ کو لڑکا اپنے سسر کو چاندنی رات کی مبارک باد دینے جاتا ہے۔ لڑکے کی خاطر تواضع ہوتی ہے اور دعوت

کی جاتی ہے۔ کھانے کے بعد لڑکا اس پلیٹ میں جس میں وہ کھانا کھاتا ہے گیارہ یا اکیس روپے ڈال دیتا ہے اور سسر اس کو انگوٹھی دیتا ہے۔

پینگ جھولا

روٹی خوان کی رسم کے بعد جب آخری چہار شنبہ آتا ہے تو ایک اور رسم کی جاتی ہے جس کو پینگ جھولا کہتے ہیں۔ اس رسم کے موقع پر لڑکے کے ماں باپ لڑکی کے لیے کپڑے، جوتے، پینڈیاں یا سیویاں، گھی، شکر اور روپے بھیجتے ہیں۔ لڑکا پیڑھی اور رسی لے کر سسرال جاتا ہے اور وہاں ایک درخت میں جھولا ڈال کر سالیوں کو جھلاتا ہے۔ اس کو پینگ جھولا یعنی جھلانے کی رسم کہتے ہیں۔

عاشورہ، شب برات، عید اور بقر عید کے موقع پر لڑکے کے ماں باپ لڑکی کے لیے چاول گھی اور شکر بھیجتے ہیں۔ عید کے لیے سویاں اور کپڑے بھیجے جاتے ہیں۔ لیکن کسی تقریب کے موقع پر کوئی ایسی چیز نہیں بھیجی جاتی جو چھری سے کاٹی گئی ہو۔ چنانچہ بقر عید میں گوشت نہیں بھیجتے بلکہ گھی شکر اور چاول بھیجتے ہیں۔

لاگ اور روٹی

منگنی کے بعد اور نکاح سے پہلے کئی رسمیں ہوتی ہیں جن میں لاگ اور روٹی کی رسمیں بھی شامل ہیں۔ لڑکی کا باپ لڑکے کے باپ کو اکیس روپے بھیجتا ہے اور رشتہ داروں اور دوستوں کو مدعو کرتا ہے۔ یہ روپے لاگ کہلاتے ہیں۔ اور اس رسم میں شرکت کی دعوت اس طرح دی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو بلایا جاتا ہے ان کے ہاں ایک دھاگہ بھیجا جاتا ہے جس میں گرہیں پڑی ہوتی ہیں۔ اس کے بعد برادری کی دو دعوتیں کی جاتی ہیں۔ ان دعوتوں کو روٹی کہتے ہیں۔

نکاح کی تاریخ

عام رواج یہ ہے کہ روٹی خوان کی رسم کے بعد ایک سال کے اندر شادی کی جاتی ہے۔ شادی یعنی نکاح کی تاریخ مقرر کرنے کے لیے لڑکے کا باپ اپنی برادری اور خاندان کے کچھ سربرآوردہ

لوگوں کو لے کر لڑکی کے گھر جاتا ہے اور لڑکی کے باپ سے گفتگو کر کے شادی کی تاریخ مقرر کرتا ہے۔ اس سلسلے میں تین اہم رسموں کی تاریخیں مقرر کی جاتی ہیں۔ ایک تو چوٹی کھولنے کی رسم جس کو چوٹی کھولندی کہتے ہیں۔ دوسرے ابٹن لگانے کی رسم جو چوٹی کھولنے کی رسم کے تین دن بعد ہوتی ہے اور تیسرے شادی یا نکاح کی رسم جس کے لیے. . . . .

. . . . ابٹن لگانے کے تین دن بعد کی تاریخ مقرر کی جاتی ہے

اس طرح شادی سے متعلق اصل تقریبوں کا سلسلہ نکاح سے ایک ہفتہ پہلے شروع ہو جاتا ہے۔ اور تین اہم رسموں میں تین تین دن کا وقفہ ہوتا ہے۔ یہ ایک عجیب رسم ہے کہ چوٹی کھولنے کی تاریخ سے نکاح تک لڑکی میلے کپڑے پہنتی ہے۔ اور نکاح کے بعد کپڑے بدل کر اس کو دلھن بناتے ہیں۔

بارات

نکاح کے دن باراتی دلھن کے گھر جانے کی تیاریاں کرتے ہیں۔ مہمانوں کی خاطر تواضع کی جاتی ہے۔ اور دولھا کو نہلانے کی رسم ہوتی ہے۔ لڑکے کی بہنیں اور رشتہ داریں پانی سے بھری ہوئی رنگین ٹھلیاں یا گھڑولیاں لاتی ہیں اور نائی دولھا کو نہلاتا ہے دولھا کو ایک جھولے یا چوکی پر بٹھایا جاتا ہے جس کو کھارا کہتے ہیں اور اس کے اوپر رنگین ٹھلیوں سے پانی ڈالا جاتا ہے۔ اس موقع پر عورتیں گاتی ہیں اور نائی کو انعام دیا جاتا ہے۔

بارات جب دلھن کے گھر کے قریب پہنچتی ہے تو خاندان اور گاؤں کے بزرگ اور مہمان اس کا استقبال کرتے ہیں۔ بارات کے استقبال کی ایک رسم یہ بھی ہے کہ عورتیں گالیاں گاتی ہیں۔ دلھن کے گھر کے دروازے پر ایک قندیل لٹکا دی جاتی ہے۔ دولھا جب اس دروازے میں داخل ہوتا ہے تو یہ قندیل توڑتا ہے۔ اس کے بعد بارات گھر میں داخل ہوتی ہے اور نکاح پڑھا جاتا ہے۔

رخصتی

نکاح کے بعد رخصتی سے پہلے دلھن کو نہلاتے ہیں اور اس کی سسرال سے آئے ہوئے کپڑے

اور زیور پہنائے جاتے ہیں۔ جہیز کی نمائش ہوتی ہے۔ دولھا کو سلامی دی جاتی ہے۔ اس کے بعد دلھن کی رخصتی ہوتی ہے۔

ستواڑہ

دلھن اپنے میکے سے رخصت ہوکر جب سسرال آتی ہے تو وہاں چھ روز رہتی ہے۔ شادی کے چھٹے دن دلھن کی ماں اور کچھ عورتیں دولھا کے گھر جاتی ہیں اور دولھا دلھن کو یکجا بٹھا کر عورتیں ان کی گود میں بتاشے ڈالتی ہیں اور مٹھائی تقسیم کی جاتی ہے۔ دلھن ساتویں دن میکے واپس آتی ہے۔ پھر میکے میں چھ ہفتے رہتی ہے۔ اس کو ستواڑہ کہتے ہیں۔

پردہ

ایک رسم یہ بھی ہے کہ دلھن رخصتی کے بعد چھ دن تک سسر کو منہ نہیں دکھاتی ہے۔ اس کو پردہ کہتے ہیں۔ ساتویں دن جب وہ میکے جانے لگتی ہے تو یہ پردہ توڑا جاتا ہے اور دلھن کے چہرے سے نقاب اتار کر سسر کو اس کا منہ دکھلایا جاتا ہے۔ اس کے بعد دلھن اپنے میکے چلی جاتی ہے اور چھ ہفتے کے بعد سسرال آتی ہے۔

شعر و سخن

غزل

پھولوں کے بدلے ہم نے ما نا راہ میں کانٹے پائے ہیں
پھر بھی ہے یہ ظرف ہمارا ہم نے پھول بچھائے ہیں
شاید کوئی غنچہ چٹکے، شاید کوئی پھول کھلے
اس اک آس پہ گلشن گلشن ہم نے نغمے گائے ہیں
جب بھی تمہارا ذکر چھڑا ہے، جب بھی تمہارا نام لیا
دل میں اپنے درد اٹھا ہے آنکھ میں آنسو آئے ہیں
غیروں سے کیوں ہو گی شکایت، ان سے کوئی شکوہ نہیں
اپنوں نے جب اپنا کہہ کر ہم پہ کرم فرمائے ہیں
دل میں کتنے ارماں لے کے جانے کتنی راہ بدل کے
در پہ تیرے آج بھی ہم پھر دستک دینے آئے ہیں

غلام حسین اظہر

نقد و تبصرہ

رئیس احمد جعفری

اجماع اور باب اجتہاد

یہ کمال فاروقی صاحب کی انگریزی کتاب Ijma & The Gate of Ijtehad کا اردو ترجمہ ہے۔ مترجم مسٹر مظہرالدین صدیقی ہیں جو اردو اور انگریزی دونوں زبانوں پر یکساں عبور رکھتے ہیں، اور خود بھی اہل علم اور اہل فکر اصحاب کے طبقے میں ایک مقام خاص پر فائز ہیں۔

کتاب مختصر ہے لیکن اپنے موضوع پر اچھی طرح حاوی ہے۔ انداز بیان سلجھا ہوا، طرز استدلال مناظرانہ بالکل نہیں بلکہ سر عالمانہ اور طالب علمانہ، انداز فکر بجائے خود فکر آفریں۔ ایسی کتابوں کی ہمارے لٹریچر میں بڑی کمی ہے، اور خوشی کی بات ہے کہ یہ کوتاہی بڑی خوبی کے ساتھ پوری ہو گئی ہے ترجمہ اتنا رواں اور سلیس ہے کہ اگر فاضل مصنف خود اردو میں اپنی کتاب لکھتے تو اسی طرح لکھتے۔

اس کتاب میں فقہ اسلامی اور خاص طور پر مسئلہ اجتہاد پر بڑی سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے اور یہ گفتگو دانشور طبقے کے لیے مزید تحقیق کی بنیاد و اساس کا کام دے سکتی ہے۔ عالم اسلام کے فقہاء اس کی روشنی میں بہت سے اصول وضع کر سکتے، اور نئی راہیں، حدود قرآن و سنت کے اندر رہ کر تلاش کر سکتے ہیں۔ اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ فکری بغاوت کی دعوت نہیں دیتی دعوت فکر دیتی ہے۔

دیباچے میں مصنف نے لکھا ہے:

" اکثر اوقات اپنے گرد و پیش ہم اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ مسلمان موجودہ فقہی جمود اور ساتھ ہی ساتھ معاشرتی ٹھہراؤ کو ختم کرنے کی فکر میں مبتلا ہیں اور اس مقصد کے تحت اس امر کی بے سود اور طفلانہ کوشش میں مصروف ہیں کہ سارے عالم اسلام

کی قانون سازی کا کام اپنے ذمے لے لیں۔ بالفاظ دیگر وہ ایک طرح کی مجلس قانون ساز کے فرائض انجام دیں۔ جو صرف ایک فرد واحد پر مشتمل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف اقطاع و امصار سے یہ صدائیں آتی ہیں کہ اسلامی قانون وراثت " الف " نہیں ہے جیسا کہ غلطی سے سمجھ لیا گیا ہے بلکہ " ب " ہے، اور یہ کہ چوری کے لیے اسلام نے جو سزا مقرر کی ہے وہ " ج " نہیں ہے بلکہ " د " ہے۔ "!

پھر آگے چل کر اپنے موقف کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فاضل مصنف نے ارشاد فرمایا ہے،

" لیکن ان امور کے بارے میں صحیح اسلامی موقف کی تعیین کسی ایک فرد کی خود رائی یا اس کے انفرادی افکار و اوہام اور ذاتی دعاوی سے نہیں کی جا سکتی۔ اس کا تحقق، نیز اگر ضرورت ہو تو از سر نو تحقق صرف ایسے محتاط طریقوں سے کیا جا سکتا ہے جن کا ارتقاء ایک عرصے کی جد و جہد اور علمی کاوش کے بعد عمل میں آیا ہو، نیز ان متفقہ فقہی اصولوں کی بنا پر جنھیں قرآن حکیم اور سنتِ نبوی سے اخذ کیا گیا ہو! "

اس فکر آفریں گفتگو کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے فاضل مصنف نے مزید ارشاد فرمایا ہے

اور بالکل صحیح ارشاد فرمایا ہے:

" اگر فقہ یا اسلامی قانون کا مطالعہ بغور کیا جائے تو صاف طور پر معلوم ہو جائے گا کہ اس میں کسی جگہ کوئی پیچیدگی نہیں پائی جاتی بلکہ یہ منطقی ربط اور واضح طور پر ایک مدلل تفکر کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اس میں استنباط نتائج کے جس طریقے کو مدنظر رکھا گیا ہے اس کی وجہ سے ایک نتیجہ دوسرے نتیجے سے از خود پیدا ہوتا ہے، اور اس کے لیے کسی جذباتی چھلانگ یا مخفی طریق فہم و ادراک کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ عقل اور منطق کے استعمال سے نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں! "

مصنف علام نے پاکستان کے اہل علم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی اور علامہ سید سلیمان ندوی سے استفادہ کرنے کے بعد یہ کتاب لکھی ہے، اور اس کا اعتراف انھوں نے بڑے

کھلے دل سے کیا ہے۔ اس اعتراف کے بعد وہ فرماتے ہیں:

"اگر اسلامی نظام بے لچک اور جامد ہوتا تو عالم اسلامی میں بھی اختلافات کی ایسی ہی ناقابل عبور خلیج رونما ہو جاتی جیسے اشتراکی نظام میں اسٹالن اور ٹراٹسکی کے پیرووں کے مابین پیدا ہو گئی ہے۔ خوش قسمتی سے اسلامی نظام کی تعمیر جس سنگ و خشت سے عمل میں آئی ہے وہ بہت پائدار اور مضبوط ہے۔ "اختلاف امتی رحمۃ" کی حدیث نے جو بلند پایہ تصور پیدا کیا ہے اس کے حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے کہ دونوں نقاط نظر یکساں طور سے ان خطوط پر کام کرتے رہیں جن کی نشان دہی ہم نے اس کتاب کے آخری باب میں کی ہے۔"

ان اقتباسات سے مصنف کے انداز فکر اور اسلوب بیان کا اندازہ ہو گیا ہوگا۔ کوئی شبہ نہیں اپنے موضوع پر یہ کتاب ایک بیش قیمت فکری سرمایہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامی کراچی نے اچھے کاغذ پر عمدہ ٹائپ کے ساتھ شائع کیا ہے۔ بہت اچھا ہوتا اگر یہ کتاب مجلّد شائع کی جاتی۔ کتاب پر قیمت درج نہیں ہے۔

جرنل آف دی ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان

یہ رسالہ پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے انگریزی زبان میں سہ ماہی شائع ہوتا ہے۔ ہمارے سامنے اس کا جنوری ۱۹۶۵ء کا شمارہ ہے۔

اس میں سب سے پہلا مضمون Muslims in Dacca ہے۔ یہ ڈاکٹر افتخار احمد غوری کی کاوش کا نتیجہ ہے، اور بلاشبہ بڑی تحقیق اور جامعیت سے لکھا گیا ہے۔

دوسرے مضمون کا عنوان ہے Parliamentary Career of Mr. M. A Jinnah

یہ مضمون جناب رفیق افضل کی صریر خامہ کا نتیجہ ہے۔ عنوان نہایت دلچسپ اور فکر آفریں ہے لیکن مضمون حد درجہ تشنہ ہے۔ یہ موضوع تو ایک طویل وضخیم کتاب کا طالب ہے۔ اسے اتنے مختصر طور پر لکھنا، موضوع کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ اگرچہ ہمیں یہ عرض کرنے میں تامل نہیں کہ مضمون بڑی محنت اور دیدہ کاوی کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ ہم جناب رفیق افضل سے درخواست کریں گے کہ وہ اس مضمون کو ابھی جاری رکھیں، اور امپیریل کونسل سے لے کر مرکزی اسمبلی تک کے پارلیمانی کیریر کا جائزہ لیں۔ یہ بڑی دلچسپ چیز ہوگی، اور تاریخی وتحقیقی اعتبار سے بھی اس کا بڑا اونچا مقام ہوگا۔

ایک گزارش اور ہے "مسٹر ایم۔ اے جناح" کا لفظ کھٹکتا ہے۔ قائد اعظم ہی ہونا چاہیئے۔

تیسرے مقالے کا عنوان ہے Foundation of the London Branch of The All-India Muslim League

یہ ڈاکٹر رضی واسطی کا مضمون ہے اور اچھا ہے۔ لیکن موضوع کا انتخاب توجہ طلب ہے لندن میں مسلم لیگ کی شاخ کا قیام، اتنا اہم نہیں ہے جتنا اس شاخ کا مرکز سے جدا ہونا۔ سر وزیر حسن۔ سر امیر علی۔ مولانا محمد علی، اور آغا خاں کے درمیان بنیادی اور اساسی مسائل پر اختلاف اور اس اختلاف کے نتیجے میں لندن کی شاخ کا تعطل اور آخر کار "تمت بالخیر" ہماری سیاسی تاریخ کے جو اجزا ان مباحث سے وابستہ ہیں، وہ شاخ لندن کے قیام سے وابستہ نہیں ہیں۔ شاخ لندن کا قیام صرف ایک خبر ہے اور اس کا اختتام ایک تاریخ۔ ہمیں امید ہے واسطی صاحب اس موضوع پر بھی اپنے قلم کو جنبش دیں گے۔ جس محنت سے انھوں نے یہ مضمون لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس موضوع پر وہ بہت جامعیت اور تفصیل سے خامہ فرسائی کی پوری اہلیت اور استعداد رکھتے ہیں۔

آخری مضمون اردو میں اکبر اعظم کے پہلے ملک الشعرا غزالی مشہدی پر ہے اور طویل ہونے کے باوجود دلچسپ ہے۔

پنجابی ادبی اکیڈمی

پاکستان کے دانشوروں میں ڈاکٹر باقر، پرنسپل اورینٹل کالج لاہور ایک مرتبۂ خاص پر فائز ہیں۔ ایک ادیب۔ ایک محقق، اور ایک ان تھک کارکن کی حیثیت سے انھوں نے اپنی بہت سی صلاحیتوں کا لوہا منوا لیا ہے۔

تعلیمی اور تدریسی مصروفیات کے ساتھ ساتھ انھوں نے ایک ادارہ "پنجابی ادبی اکیڈمی" کے نام سے قائم کر رکھا ہے۔ اس کی نو سالہ —— از ۱۹۵۶ء تا ۱۹۶۵ء —— کارگزاریوں کی رپورٹ ہمارے سامنے ہے۔ اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس مختصر مدت میں اس اکیڈمی نے بڑے قابل قدر علمی، لسانی، اور تحقیقی کام کیے ہیں۔ ان کاموں کو زیادہ وسعت کے ساتھ جاری رہنا چاہیے اور اس کی صورت یہی ہے کہ صوبے اور مرکز کی طرف سے اسے زیادہ سے زیادہ مالی امداد دی جائے۔

اکیڈمی کا نام تو "پنجابی ادبی اکیڈمی" ہے۔ لیکن اس نام سے مغالطہ نہ ہونا چاہیے۔ اس کے مطبوعات پنجابی۔ فارسی اور اردو میں بھی شایع ہوتے رہتے ہیں۔ اس کا دائرۂ کار بہت وسیع ہے

ہم ڈاکٹر باقر کو اس علمی خدمت پر مبارکباد دیتے ہیں اور ان کی ذات گرامی سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ ہاؤ و ہو سے بے نیاز ہو کر اور اختلاف و مخالفت سے یکسر صرف نظر کر کے اپنا کام جاری رکھیں گے۔ انھیں اگر مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے تو اس سے حوصلہ نہ ہارنا چاہیے یہ تو ہوتا ہی رہتا ہے۔

تمھی نے داغ اکیلے نہیں اٹھائے ستم\
یوں ہی ازل سے مرے یار ہوتی آئی ہے

ایک دلگداز سانحہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ پر قاتلانہ حملہ

چشمِ خوں بستہ سے کل رات لہو پھر ٹپکا
ہم تو سمجھے تھے کہ اے میرؔ یہ آزار گیا

ایک بہت بڑا المیہ

ہندوستان کی نام نہاد "سیکولر" حکومت سرزمین ہند سے ایک ایک کر کے مسلمانوں کی تہذیب تمدن، معاشرت اور حضارت کے آثار و نقوش مٹا رہی ہے۔ ہندوستان پر تقسیم ہند کے بعد سے کانگرس کی حکومت ہے۔ اس جماعت کو اس پر فخر ہے کہ یہ "غیر فرقہ وارانہ" جماعت ہے۔ اس کے ایوان میں ہر مذہب و ملت کا آدمی داخل ہو سکتا ہے۔ اس کے پلیٹ فارم پر ہر عقیدے اور خیال کا آدمی آزادیٔ گفتار کا مظاہرہ کر سکتا ہے۔ اس کی پالیسی پر ہر عقیدے اور فکر کا آدمی اثرانداز ہو سکتا ہے۔ اس پارٹی نے ہندوستان کا جو دستور بنایا اس میں مسلمانوں کو ——— اور دوسری اقلیتوں کو بھی ——— اس امر کی ضمانت دی گئی تھی کہ ان کے معابد کا احترام کیا جائے گا۔ ان کی زبان کا تحفظ کیا جائے گا۔ ان کی تہذیب کی حفاظت کی جائے گی۔ ان کے تمدن، معاشرت اور "پرسنل لا" میں کسی طرح کی مداخلت نہیں کی جائے گی۔ وہ آزاد ہوں گے کہ جس طرح چاہیں اپنے تعلیمی اور تہذیبی اداروں کو چلائیں۔ نہ صرف یہ کہ ان کے امور میں مداخلت نہیں ہوگی بلکہ ان کی ہر طرح سے حفاظت کی جائے گی۔ اور کسی جائز شکایت کا انھیں موقع نہیں دیا جائے گا۔

لیکن یہ ساری باتیں زبانی تھیں جو منہ سے نکلیں اور ہوا میں اڑ گئیں۔ یا نمائشی تھیں کہ کاغذ پر لکھی گئیں۔ لیکن ان پر بھولے سے بھی عمل درآمد کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ بلکہ ساری سرگرمیاں، اور توانائیاں ان کے خلاف صرف کی گئیں۔

-: ہر مسلمان کو "غدار" سمجھ لیا گیا جب تک وہ ثابت نہ کر دے کہ غدار نہیں ہے۔ حالانکہ بار ثبوت ہمیشہ مدعی کی گردن پر ہوتا ہے۔

-: مسلمانوں کو ستانے اور پریشان کرنے کے لیے ایک نئی اصطلاح ——— جس سے دنیا پہلی مرتبہ

ناشتا ہوئی ــــــــ وضع کی گئی "اسٹینڈنگ پالیسی" اور اس بہانے ان مسلمانوں کی کروڑوں روپے کی جائداد و املاک پر قبضہ کر لیا گیا جنھوں نے پاکستان کی سرزمین پر قدم بھی نہیں رکھا۔ نہ پاکستان کا پاسپورٹ بنوایا تھا۔ نہ ترک وطن کا کبھی تصور کیا تھا۔ اور جو اس ستم ناروا کے باوجود خانماں بربادی کے عالم میں وہیں رہے۔

- معابد۔ مقابر۔ مزارات اور خانقاہوں کا تحفظ اس طرح کیا گیا کہ مشرقی پنجاب اور بعض دوسرے مقامات کی چھوٹی بڑی مسجدوں پر شرنارتھیوں نے قبضہ کر لیا۔ جن مسجدوں سے دن رات میں پانچ مرتبہ صدائے تکبیر بلند ہوتی اور نماز پڑھی جاتی تھی وہاں لوگ بے فکری سے رہنے لگے اور یہ کیفیت آج ۱۷ سال کی طویل مدت گزر جانے کے بعد بھی قائم ہے۔ مقابر اور مزارات بلکہ پورے قبرستانوں پر ہل چلا دیے گئے اور وہاں کھیتی باڑی ہونے لگی۔ خانقاہیں ڈھا دی گئیں، یا وہاں بھی ڈھور ڈنگر سمیت لوگ رہنے لگے۔

- جو لوگ ہندوستان کے شہری تھے، کانگرس کے حامی تھے۔ پاکستان کے مخالف تھے۔ وہ بھی امن اور چین سے نہ رہ سکے۔ ڈاکٹر سیف الدین کچلو پنجاب کانگرس کے صدر تھے۔ لیکن دہلی آکر پناہ گزین ہوئے۔ مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی، لدھیانہ میں نہ رہ سکے۔ خواجہ غلام السیدین کے پانی پت والے مکان پر اغیار نے قبضہ کر لیا اور وہ منہ دیکھتے رہ گئے۔

- خاص دار الحکومت دہلی میں جو لوگ سبزی منڈی، پہاڑ گنج، قرول باغ اور دوسرے محلوں میں رہتے تھے ان پر قاتلانہ حملے ہوگئے۔ جو بچ گئے وہ اپنے مکان کا منہ پھر نہ دیکھ سکے۔ دوسری جگہ انھیں بود و باش اختیار کرنا پڑی۔

- طبیہ کالج اور ہندوستانی دواخانہ مسیح الملک حکیم اجمل خاں نے قائم کیا تھا، اور اپنے تمام صدری اور خاندانی نسخے دواخانے کو عطا فرما دیے تھے۔ یہ اجمل خاں کانگرس کے سابق صدر تھے۔ گاندھی جی کے مخدوم تھے۔ موتی لال اور جواہر لال ان کے سامنے سر جھکا کر حاضر ہوتے تھے۔ لیکن طبیہ کالج اور ہندوستانی دواخانے پر بغیر کسی تامل کے سرکاری قبضہ ہوگیا۔

- ڈاکٹر انصاری کانگرس کے سابق صدر تھے۔ ان کے مہمان خانے میں گاندھی جی۔ موتی لال،

بنگلہ مرلال، پٹیل اور دوسرے لوگ ہفتوں اور مہینوں رہتے تھے۔ اور گھر سے زیادہ آرام سے رہتے تھے لیکن ان کی دریا گنج والی کوٹھی حملہ آوروں کی دستبرد سے نہ بچائی جا سکی۔ ان کی لڑکی اور داماد کو ایک ہوٹل میں اقامت اختیار کرنا پڑی، حالانکہ نیشنلزم بالکل بے داغ تھا۔

۔: حیدرآباد دکن پر قبضہ کرتے وقت کیسے کیسے خوش آئند وعدے کیے گئے تھے۔ لیکن "پولیس ایکشن" کے کچھ ہی عرصہ بعد عثمانیہ یونیورسٹی کو جو اردو یونیورسٹی تھی اور ربع صدی سے ڈاکٹری، انجینئرنگ فلسفہ، ریاضی، جملہ علوم و فنون کی تعلیم اردو زبان میں دیتی تھی اور جس کے گریجویٹ لندن، برلن، پیرس اور دوسرے مقامات کی یونیورسٹیوں سے امتیاز کے ساتھ بڑی بڑی ڈگریاں لاتے تھے آن کی آن میں ہندی یونیورسٹی میں تبدیل کر دی گئی۔

عثمانیہ یونیورسٹی کے ساتھ ایک دارالترجمہ بھی تھا جس نے اردو زبان کو دوسری زبانوں کے بیش بہا علمی لٹریچر سے مالامال کر دیا تھا، بیک جنبش قلم اس کے دروازے پر تالے لگا دیے گئے۔

عثمانیہ یونیورسٹی ہی کا ایک دوسرا عظیم کارنامہ "دائرۃ المعارف" تھا، جس نے اقطار عالم سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر عربی کی نایاب اور نادر کتابیں فراہم کیں۔ اور تصحیح و مقابلے کے بعد انھیں شایع کیا۔ یہ خدمت عربی زبان کی نہ تھی، علم کی تھی۔ لیکن دائرۃ المعارف میں پُراسرار طور پر آگ لگی اور اس کا سارا سرمایہ نذر آتش ہو گیا۔ اس طرح دائرۃ المعارف کو ختم کر دیا گیا۔

۱۔ دلی ہندوستان کا دارالحکومت ہے۔ آج بھی وہاں درجنوں مساجد ایسی ہیں جن میں نماز نہیں ہو سکتی، اذان نہیں دی جا سکتی۔ کوئی مسلمان قدم نہیں رکھ سکتا اس لیے کہ ان پر غیر مسلم قابض ہیں۔

۔: اردو کو ہندوستان کی ۱۴ زبانوں میں سے ایک تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن بایں ہمہ ہوا یہ کہ اسٹیشنوں سے اردو کی تختیاں کھرچ دی گئیں۔ ٹکٹوں سے اردو حروف مٹا دیے گئے۔ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں اردو کی "چیئر" ختم کر دی گئی۔ مدرسوں میں اردو کا داخلہ عرض و التجا کے باوجود ممنوع قرار پایا، حالانکہ آج بھی ہندوؤں کے سب سے زیادہ کثیرالاشاعت اخبارات وہ ہیں جو اردو میں نکلتے ہیں۔

۔: ریڈیو سے اردو کو خارج کر دیا گیا۔

۱۔ مسلمانوں پر فوج، پولیس اور دوسری سرکاری ملازمتوں کے دروازے بند کر دیے گئے۔
۔ سرحدی مقامات پر رہنے والے مسلمانوں کو زبردستی پاکستان میں دھکیلا گیا۔
۔ جبل پور، رڑکیلہ، کلکتہ۔ اور دوسرے متعدد مقامات پر کئی بار مسلمان بھیڑ بکری کی طرح ذبح کیئے گئے۔ لیکن کسی عدالت سے آج تک مسلمانوں کے کسی قاتل کو نہ پھانسی کی سزا ملی۔ نہ عمر قید کی اور اگر کوئی معمولی سی سزا عدالت ماتحت سے مل بھی گئی تو عدالت بالا نے اسے منسوخ کر دیا۔
اگر ہندوستان پر کانگرس کے بجائے اگر جن سنگھ یا مہاسبھا کی حکومت ہوتی تو کیا اس سے زیادہ کر سکتی تھی؟

اب لے دے کے ایک مسلم یونیورسٹی علی گڑھ باقی رہ گئی تھی، سو وہ بھی گئی:

داغ فراق صحبت شب کی جلی ہوئی ۔۔۔ اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے

ہندوستان کی "سیکولر" حکومت نے بالآخر اس کی گردن پر بھی تلوار چلا دی۔
جو لوگ ہندوستان کے اخبارات دیکھتے رہتے ہیں۔ وہ لکھنؤ یونیورسٹی، الہ آباد یونیورسٹی، اور دوسری یونیورسٹیوں کے طوفاں بدوش بلکہ خوں ریز حادثوں کو فراموش نہیں کر سکتے۔ لیکن مسلم یونیورسٹی کے ایک ہنگامے کی آڑ لے کر ـــــ جس میں ہندو، سکھ، عیسائی، اور مسلم طلبہ برابر کے شریک تھے۔ پولیس کو وائس چانسلر نے طلب کیا، طلبا پر گولی چلوائی، اور جب اس سے بھی مقصد پورا نہ ہوا تو آرڈی ننس نافذ کر کے اس کا آئین معطل کر دیا، اور وہ سرکار دولت مدار کے قبضے میں ہے۔

یہ بہت بڑا المیہ ہے۔
ہندوستان کے سیکولرازم پر یہ بہت بڑا داغ ہے۔
لیکن ہر اس چیز کو فنا کر دینا جس پر "مسلم" کی چھاپ لگی ہو، حکومت ہند کا مقصد حیات بن گیا ہے۔
اس سلسلے میں ہندوستانی مسلمانوں کا وہ طبقہ جو ہمیشہ کانگرس کا ساتھ دیتا رہا تھا، اور جس نے

کانگرس کے فرمان پر بڑی بڑی قربانیاں کی تھیں۔ اور وہ گروہ جو سنجیدہ قسم کے دانشوروں پر مشتمل ہے سخت ملول ہے۔

محض اس خیال سے کہ یہ "تاریخی ریکارڈ" دلوں کے علاوہ صفحۂ قرطاس پر بھی محفوظ رہ جائے ذیل میں ہم کچھ معلومات پیش کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے ہم قاضی محمد عدیل عباسی کے تاثرات پیش کرتے ہیں جو نہ صرف علی گڑھ کے ایک ممتاز گریجویٹ، ایک مشہور صحافی اور سیاسی کارکن ہیں بلکہ کانگرس کی تحریکوں میں حصہ لے کر کئی مرتبہ جیل بھی جا چکے ہیں۔ اور یونیورسٹی کورٹ کے ممبر بھی ہیں:

قاضی صاحب فرماتے ہیں:

۲۵ اپریل کو جو ہنگامہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ہوا اس میں شک نہیں کہ وہ انتہائی افسوسناک اور لائق مذمت ہے لیکن اس سلسلہ میں گورنمنٹ اور بعض ان عناصر کی طرف سے جو عرصہ سے یونیورسٹی کے وجود کے صرف اس وجہ سے مخالف ہیں کہ یہ مسلم کلچر اور اسلامی تعلیمات کی علمبردار ہے جو طریقۂ عمل اختیار کیا جا رہا ہے وہ مبنی برحق و انصاف نظر نہیں آتا۔ جمہوریت میں سب سے پہلا درجہ انصاف کا ہوتا ہے چنانچہ قوم کے رہنما مہاتما گاندھی کو ایک شخص نے دن دھاڑے مجمع عام میں قتل کیا لیکن اس پر مقدمہ چلا گورنمنٹ نے اس کی طرف سے وکیل مقرر کیا اور کافی وقت اور روپیہ اس میں صرف ہوا۔ یہی حال حیدرآباد کے گرفتار شدہ لوگوں کا ہوا لیکن علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور علی گڑھ کے لڑکوں کے لیے معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کا قانون یا ضابطہ نہیں ہے جو حسب ذیل واقعات سے ظاہر ہوتا ہے۔

ا۔ یو۔ پی گورنمنٹ نے کل معاملہ کی جانچ کے لیے ایک تحقیقاتی کمیٹی مقرر کی۔ ضرورت تھی کہ تحقیقاتی کمیٹی کو اپنی آزاد رائے دینے کا موقع دیا جاتا اور درمیان میں ایسے بیانات کسی اعلیٰ کمان کی طرف سے نہ آنے چاہییں تھے جو پبلک کے دماغ میں یہ بے اعتمادی پیدا کرتے کہ کمیٹی اپنی رائے

ظاہر کرنے میں کسی طرح متاثر ہوئی ہے اسی طرح جو لڑکے مارپیٹ کے الزام میں گرفتار ہوئے ہیں اور جو جیل میں بند ہیں اور جن کی ضمانت بھی نامنظور ہو گئی ہے ان کے مقدمہ کی تفتیش پولیس کر رہی ہے وہ کسی فیصلے پر پہنچے گی یہاں بھی لازم تھا کہ پولیس کو آزاد تفتیش کا موقع دیا جاتا اور کوئی ایسی بات نہ کہی جاتی جس سے شبہہ ہوتا کہ کسی سے متاثر ہو کر پولیس نے اپنا فیصلہ دیا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ پولیس اگر ملزمان کو قابل مواخذہ قرار دے گی تو وہ کسی دفعہ میں ان کا چالان کرے گی وہ دفعہ ۳۰۷ اقدام قتل بھی ہو سکتا ہے اور دفعہ ۳۲۳ بھی۔ ۳۰۷ میں عمر قید کی سزا ہے اور ۳۲۳ میں صرف ایک سال قید ان دونوں کے درمیان اور بھی دفعات ہیں۔ میں کچھ نہیں کہتا کہ مقدمہ کس دفعہ میں آتا ہے میں صرف امکانات بیان کر رہا ہوں اور یہ ظاہر کرنا چاہتا ہوں کہ تحقیقاتی کمیٹی اور پولیس دونوں کو پوری آزادی ملنی چاہیے تھی کہ وہ اپنی رائے بلا کسی تردد یا تامل کے ظاہر کریں لیکن مجھے افسوس ہے کہ ایسا نہیں ہوا جو انصاف کا خون ہے۔

۲۔ نہ صرف یہ کہ علی گڑھ دشمن عناصر نے اس موقع سے ناجائز فائدہ اٹھا کر طرح طرح کی چہ میگوئیاں کیں بلکہ نیشنل ہیرالڈ جیسے نیشنلسٹ اخبار نے یہاں تک لکھ دیا کہ کسی تحقیقات کی ضرورت ہی نہیں ہے مسلم یونیورسٹی سے لفظ مسلم نکال دیا جائے اور انتہا پسندانہ رویہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا۔ یہاں تک بھی یہ سمجھ کر برداشت کیا جا سکتا تھا کہ ایک طبقہ اس قسم کے رویے کے اختیار کرنے کا عادی ہو چکا ہے اور نیشنل ہیرالڈ جہاں تک اقلیتوں کے حقوق کا تعلق ہے کسی استثنا میں نہیں آتا ہے لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ وزیر تعلیمات حکومت ہند مسٹر چھاگلا جو عرصہ تک ایک ہائی کورٹ کے ممتاز جج رہ چکے ہیں اور جن کی انصاف نوازی پر بھروسہ کیا جا سکتا تھا انھوں نے لوک سبھا اور راجیہ سبھا دونوں میں ایسے بیانات دے دیے جن سے تحقیقات و تفتیش دونوں بے معنی ہو گئے۔ ممدوح نے جو کچھ فرمایا اس کا ماحصل یہ ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ میرے دماغ میں کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہے کہ علی یاور جنگ وائس چانسلر پر ایک قاتلانہ حملہ ان کو مار ڈالنے کی نیت سے کیا گیا تھا اور اس قتل کی اسکیم پہلے سے سوچ سمجھ

کر بنائی گئی تھی۔ آپ نے یہ بھی کہا کہ یو۔پی گورنمنٹ کی مقرر کردہ کمیٹی کی رپورٹ کا انتظار کر رہا ہوں اور اگر میں اس سے مطمئن نہ ہوا تو میں مرکزی تحقیقاتی ادارے سے جانچ کراؤں گا۔ اس بیان سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(الف) مسٹر چھاگلا بالغابہ، بہ نفس نفیس علی گڑھ تشریف نہیں لے گئے اور نہ خود کوئی جانچ کی اور نہ طلبا اور گواہوں کے بیانات سنے اور نہ ان حلفیہ بیانات پر غور کیا جو اخبارات میں عینی مشاہدین کے نکلے ہیں۔ اس طرح مسٹر چھاگلا نے بلا دوسری پارٹی کی بات سنے ہوئے یک طرفہ فیصلہ صادر کر دیا جو غالباً اگر وہ جج کی کرسی پر بیٹھے ہوتے تو اس کو قدرتی انصاف (نیچرل جسٹس) کے خلاف قرار دیتے۔

(ب) جب مسٹر چھاگلا کو کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے کہ حملہ قاتلانہ بہ نیت قتل تھا اور پہلے سے منظم کیا گیا تھا تو ۳۰۷ تعزیرات ہند کی کل شرطیں پوری ہوگئیں اب پولیس کی تفتیش اور عدالت کے فیصلے کا کیوں انتظار ہے کسی قسم کی ترمیم ضابطہ فوجداری میں صرف علی گڑھ کے لیے کر کے سزا بھی صادر کر دینا چاہیے تھی۔ مسٹر چھاگلا کی جو پوزیشن ہندوستان میں ہے اس کی بنا پر یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ان کے اس بیان کا اثر تحقیقاتی ادارے قبول کر لیں اس کا امکان نہیں ہے مسٹر چھاگلا کو خوب معلوم ہے کہ اسی کو بچانے کے لیے توہین عدالت کے قانون بنے ہیں ورنہ عدالت تو وہ جگہ ہے جہاں کسی اثر کے قبول کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

(ص) اب یو۔پی گورنمنٹ کی تحقیقاتی کمیٹی کی رپورٹ کے انتظار یا مرکزی تحقیقاتی بورڈ کو تحقیقات کے لیے مقرر کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے کیونکہ معاملہ شک و شبہ سے بالاتر ہے اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ پبلک یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ مسٹر چھاگلا نے ایک طرح کی خفیہ دھمکی یو۔پی تحقیقاتی کمیٹی کو دی ہے کہ اگر تم نے میرے بالاز شک نتائج کو پیش نہ کیا تو ہم تمہاری رپورٹ کو مسترد کر دیں گے اور مرکزی تحقیقاتی بورڈ کو تعینات کریں گے اور مرکزی تحقیقاتی بورڈ کو یہ اشارہ ہے کہ تم تحقیقات پر انھیں بالاز شک و شبہ نتائج پر پہنچو جن پر میں پہنچا۔ تفتیش کرنے والی

پولیس کو بھی یہ اشارہ ہے۔ ہر ڈاکو اور ہر قاتل کو ہمارے ملک میں انصاف ملتا ہے صرف علی گڑھ اس سے مستثنیٰ نظر آتا ہے۔ میں تقریباً بیس سال اسمبلی کا ممبر رہا اور میں نے ہمیشہ یہ دیکھا کہ جب اس قسم کے واقعات پر کوئی تحریک التوا آئی تو وزراء نے یہ بیان دیا کہ معاملہ زیر تفتیش ہے اس پر بحث نہیں ہونا چاہیے اور اسپیکر نے ہمیشہ تحریک التوا اس بنا پر رد کر دی کہ پولیس تفتیش کر رہی ہے اور بحث نامناسب ہے۔ مسٹر چھاگلا نے پارلیمنٹری اصولوں اور انصاف کے ضابطوں دونوں کو علی گڑھ کے معاملہ میں طاق پر رکھ دیا۔ اور اب جو کچھ ہوگا خواہ وہ کتنا ہی صحیح ہو پبلک کا اس پر اعتماد قائم نہیں ہو سکتا۔

(۳) یہ قاتلانہ حملہ کس نیت سے کیا گیا تھا اس کی بھی وضاحت مسٹر چھاگلا نے کر دی تاکہ زنجیر کی کوئی کڑی باقی نہ رہے اور قانون کی گرفت پوری طرح مضبوط ہو جائے آپ نے فرمایا کہ حملہ کی وجہ یہ تھی کہ وائس چانسلر علی یاور جنگ ایک کٹے نیشنلسٹ ہیں اور وہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں سیکولر نظام کا چلن قائم کرنا چاہتے تھے۔ مسٹر چھاگلا سے بہ ادب میں حسب ذیل سوال کرنا چاہتا ہوں۔ اتنے بڑے ذی علم اور اتنے ذمہ دار آدمی نے ان سوالات پر ضرور غور کیا ہوگا بیان بعد کو دیا ہوگا۔

(الف) علی یاور جنگ وائس چانسلر نے یونیورسٹی میں وہ کون سا نیا طریقہ رائج کیا تھا اور کیا کوئی ایسا چلن رائج کرنے کا نوٹس دیا تھا جو اب تک نہ رہا ہو اور جس سے نیشنلزم یا سیکولرازم کے نقطۂ نگاہ سے ایک بڑی تبدیلی پیدا ہوتی ہو ہم کو تو اس کا کوئی علم نہیں۔ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ انھوں نے فنی اداروں میں علی گڑھ کے طلبا کا کوٹا ۷۵ فی صد سے گھٹا کر ۵۰ فی صد کر دیا اور کوئی بات ہمیں معلوم نہیں ہے۔

(ب) مسٹر چھاگلا کو یہ واضح کرنا چاہیے کہ وہ ڈاکٹر ذاکر حسین کرنل بشیر حسین زیدی اور بدرالدین طیب جی کو کس خانہ میں رکھتے ہیں کیا یہ لوگ نیشنلزم اور سیکولرازم کے حامی نہ تھے اور ان کے تنہا علمبردار علی یاور جنگ یا مسٹر چھاگلا ہیں اگر اس سوال کا جواب نفی میں ہو تو کیا وجہ ہے کہ لڑکوں نے ان لوگوں پر حملہ نہیں کیا۔ کیا لڑکے صرف شب درمیان میں نیشنلزم اور سیکولرازم کے مخالف ہو گئے جب

سے ملک آزاد ہوا مندرجہ بالا تین بڑی شخصیتیں علی گڑھ کی وائس چانسلر رہی ہیں۔ ان تینوں میں سے کسی کی پوزیشن جہاں تک نیشنلزم اور سیکولرازم کا تعلق ہے علی یاور جنگ سے پیچھے نہیں رہی۔ ضد اور ہٹ دھرمی کی بات دوسری ہے ہمیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی کی یہ مثل صادق آرہی ہے "کتے کو ایک بڑا نام دے دو اور پھر اسے پھانسی پر لٹکا دو"۔

(ج) اگر واقعی علی یاور جنگ ایسا کرنا چاہتے تھے اور ان کے قلبی واردات کا علم کسی مسمریزم کے ذریعہ بغیر اس کے اظہار و اعلان کے طلبا کو ہوا اور کسی وحی ربانی کی معرفت مسٹر چھاگلا کو حاصل ہوا تو پھر ہندو لڑکے مجلس عمل میں کیوں شریک ہوئے۔ مظاہروں میں کیوں ساتھ رہے حتیٰ کہ ایک لڑکا پولیس کی گولی سے زخمی بھی ہوا۔ محترم چھاگلا صاحب فرماتے ہیں کہ کل معاملہ کو غیر فرقہ وارانہ رنگ دینے کے لیے دو طلبا کو مجلس عمل میں شریک کر لیا گیا تھا ان میں ایک جموں و کشمیر کا ایک بدنام شخص ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون سا افسوں تھا جس سے ہندو طلبا جان دینے تک پر آمادہ ہو گئے۔ مسٹر چھاگلا جس قسم کی منطق استعمال کر رہے ہیں اس سے تو اگر وہ ہندو لڑکا گولی سے خدانخواستہ مر گیا ہوتا تو بھی یہ کہا جا سکتا تھا کہ اس نے جھوٹ موٹ کا مکر کیا ہے۔ کیا مسٹر چھاگلا کو علم نہیں ہے کہ جموں و کشمیر کا وہ بدنام انسان جن سنگھ کا ممبر ہے اور یہیں سے پوری روئداد پلٹ جاتی ہے اگر ان باتوں کی کوئی تشریح نہیں ہو سکتی تو ماننا پڑے گا کہ معاملہ کچھ اور تھا اور مسٹر چھاگلا نے واقعات کا جو تجزیہ کیا ہے اور جو نتائج مستنبط کیے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔

(د) کیا مسٹر چھاگلا سے یہ بات پوشیدہ ہے کہ لڑکوں کے ذہن و مزاج خراب ہو گئے ہیں۔ ہر جگہ ڈسپلن کا فقدان ہے۔ لڑکے جلسے جلوس مظاہرے زیادہ کرتے ہیں اور پڑھتے کم ہیں۔ کیا ان کو نہیں معلوم ہے کہ لکھنؤ یونیورسٹی کے لڑکوں نے وائس چانسلر کو مارنے کے لیے ان کو بار بار گھیرا سڑکوں پر لاکھوں روپیہ کا توڑ پھوڑ کیا۔ پولیس سے باضابطہ لڑتے رہے۔ یہ افسوسناک حالات جو پورے ہندوستان میں پیدا ہو گئے ہیں ان پر ہر محب وطن کو تشویش ہے۔ لڑکوں کے گارجین اس کا الزام اساتذہ اور محکمہ تعلیمات پر ڈالتے ہیں۔ اور محکمہ تعلیمات گارجین پر۔ . . . . . لیکن واقعہ اپنی جگہ واقع ہے۔ ان سب

باتوں کے باوجود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی وہ جگہ تھی جہاں کسی قسم کی بے عنوانی یا بے راہ روی کبھی پیش نہیں آئی صرف انتخابات میں ایک مرتبہ لڑکوں میں باہمی معمولی جھڑپ ہو گئی تھی پھر کیا وجہ ہے کہ واقعات کو سیدھے سادے انداز میں دیکھنے کے بجائے ان میں اتنا ایچ پیچ پیدا کیا جاتا ہے کیا مسٹر چھاگلا اس کی کوئی وجہ بتلا سکتے ہیں کہ دستور دشمن اور اتحاد دشمن عناصر اس معاملہ میں اتنی گہری دلچسپی کیوں لے رہے ہیں؟ اور سرے سے علی گڑھ یونیورسٹی توڑ دینے کا مطالبہ کیوں کیا گیا ہے۔ کیا اخبارات میں حسب ذیل واقعات نہیں آئے

۱۔ علی یاور جنگ صاحب نے یونیورسٹی میں قدم رکھتے ہی فنی محکموں میں علی گڑھ کے لڑکوں کا داخلہ ۷۵ فی صدی سے ۵۰ فی صدی کر دیا۔ بدرالدین طیب جی سے پہلے یہ کوٹا ۴۰ فی صدی تھا کرنل بشیر حسین زیدی کے زمانہ میں اس کوٹا پر عرصہ تک بحث ہوتی رہی اور وہ بھی زائد کوٹے پر اصرار کرتے رہے اکیڈیمک کونسل میں ۳۲ ممبران ہیں جن میں ۲۸ وائس چانسلر کے ماتحت ہیں اس لیے اکیڈیمک کونسل کا فیصلہ عین وائس چانسلر کا فیصلہ ہے۔

(۱) اس سے چونکہ ہندو اور مسلمان دونوں قسم کے لڑکوں کے مفاد متاثر ہوتے تھے انھوں نے مل جل کر ایک مجلس عمل بنائی اور پُرامن طریقہ پر اپنے مطالبات پیش کیے۔ یہ مطالبہ دوسرے مطالبوں کی طرح نہ تھا یہاں براہ راست ان کے مستقبل پر زد پڑتی تھی اس لیے پرامن طریقے پر اپنی بات منوانے کی کوشش کرنا ان کا حق تھا۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ کوٹا ہرگز کم نہ ہونا چاہیے تھا اور کورٹ کے ایک ممبر کی حیثیت سے میں نے ایک تجویز بھیج دی ہے کہ کورٹ کا اسپشل جلسہ طلب کر کے اکیڈیمک کونسل کا فیصلہ رد کیا جائے اور ۷۵ فی صدی کوٹا نافذ رہنے دیا جائے۔ کیا اخبارات سے یہ واضح نہیں ہوتا ہے کہ پولیس کے آنے کے قبل تک لڑکے پرامن تھے پولیس کیوں بلائی گئی کس نے بلائی۔ مسٹر چھاگلا کے بیان میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور ہم انصاف کے نام پر سوال کرتے ہیں کہ کیوں نہیں ہے۔ چونکہ پولیس احاطہ یونیورسٹی میں بلا اجازت وائس چانسلر داخل نہیں ہو سکتی ہے اس لیے ماننا پڑے گا کہ وائس چانسلر نے پولیس بلائی۔ پولیس پر خشت باری وغیرہ یا کسی ایسے حملے کا کوئی ثبوت

انتخابات سے نہیں ملتا شاید ایک لڑکے اور ایک پولیس والے سے دھکم دھکا ہو گیا اور ایک کانسٹبل گر پڑا بس پھر کیا تھا پولیس نے بلا حکم واذن مجسٹریٹ اور بلا آنسو گیس وغیرہ کا استعمال کیے اور بلا انتباہ گولی چلادی دو لڑکے وہیں ڈھیر ہو گئے اور غل ہو گیا کہ وہ مر گئے پھر تمام یونیورسٹی کے لڑکے ٹوٹ پڑے اور پاگل ہو گئے اور فوری اشتعال میں جو کچھ ہونا نہ چاہیے تھا وہ ہوا کیا یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ لڑکوں نے جلد اپنے جذبات پر قابو حاصل کر لیا اور جو اس سے ثابت ہے کہ جب ہوسٹل خالی کرنے کو کہا گیا تو فوراً خالی کر دیا اور جن کا نام پولیس میں دیا گیا انھوں نے خود جا کر اپنے کو گرفتاری کے لیے پیش کر دیا ۔ مسٹر چھاگلا نے کہیں بھی اپنے بیان میں یہ نہیں بتایا کہ ان میں سے کوئی بھی واقعہ غلط ہے ۔ بس بہ ظاہر نہ تو کسی پیشگی تیاری کا سوال ہے نہ ارادۂ قتل کا . . . . جو کچھ ہوا وہ ایک فوری جوش واشتعال میں یہ سمجھ کر ہوا کہ وائس چانسلر نے پولیس بلوا کر دو لڑکوں کو قتل کرا دیا اور نہ کسی فرقہ وارانہ جذبہ کا سوال ہے ۔ ہندو اور مسلمان دونوں قسم کے لڑکوں کا مستقبل متاثر ہوتا تھا اور دونوں نے مل کر ایک مظاہرہ کیا اور ساتھ ساتھ گولی کھائی ۔ کیا مسٹر چھاگلا کے پاس کوئی ایسے واقعات ہیں جو ان بدیہی اور واضح شہادتوں کی مکمل تشریح کر سکیں ۔

(۴) آخر میں میں عرض کروں گا کہ بدقسمتی سے میں ۲۵ راپریل کے کورٹ کے جلسہ میں موجود نہیں تھا لیکن اخبارات نے مسلسل وہ خبریں دی ہیں جو اوپر بیان کی گئیں ۔ ایک عینی شاہد نے "قومی آواز" میں بالحلف بیان دیا ہے کہ اگر پولیس نہ آتی تو کسی قسم کا واقعہ رونما نہ ہوتا ۔ علی گڑھ کے واقعات کے دو پہلو ہیں (۱) ایک پہلو تو وہ ہو سکتا ہے جو واقعات سے بطور نتائج برآمد ہو اور انصاف اور دیانت داری سے وہ نتیجہ نکالا جائے اور (۲) دوسرا پہلو وہ ہے جو ہندوستان کے رجعت پسند دستور دشمن عناصر کا نقطۂ نظر ہے یہ لوگ شروع آزادی سے مسلم کلچر اور اسلامی تعلیمات کو ہندوستان سے فنا کر دینا چاہتے ہیں ۔ اور ان کا سب سے بڑا حملہ علی گڑھ یونیورسٹی پر ہے کیونکہ اس کے نام میں لفظ "مسلم" موجود ہے ۔ اس مسلمانوں کے عظیم ادارے پر مسلمانوں کا کروڑوں روپیہ لگا ہے یہاں اسلامی تعلیمات کا ایک شعبہ ہے اور فضا میں مسلم کلچر کی نشانیاں ہیں یہ سب

دستور کے دیے ہوئے حقوق کے مطابق ہے لیکن یہی چیز ان لوگوں کو کھٹکتی ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اس واقعہ کو بہانہ بنا کر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا وجود مٹا دیں اگر مسٹر چھاگلا نادانستہ طور پر ہی سہی ان لوگوں کے ہاتھوں سے کھیل گئے تو وقتی طور پر انھیں شہرت اور ہر دلعزیزی ایک خاص طبقہ میں حاصل تو ہو جائے گی لیکن اس نیشنلزم اور سیکولرازم کا جنازہ نکل جائے گا جس کا اتنا زبردست تذکرہ چھاگلا صاحب محترم نے کیا ہے اس لیے میں چھاگلا صاحب سے مؤدبانہ درخواست کروں گا کہ وہ اپنے نظریات پر دوبارہ غور کریں۔ اور ایسا رویہ اختیار کریں جس سے عوام و خواص میں اعتماد پیدا ہو کہ انصاف ہو رہا ہے اور یہ نہ سمجھا جائے کہ رجعت پسند عناصر حکومت ہند کو متاثر کرنے اور اس کو اپنے مسلک کے خلاف عمل کرانے میں کامیاب ہو گئے۔

'ندائے ملت'، مسلمانانِ ہند کا نہایت باوقار، متین اور بیباک اخبار ہے۔ اس نے مسلم یونیورسٹی پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے:

جن لوگوں کی آنکھوں میں علی گڑھ یونیورسٹی کا اسلامی کردار کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے انھوں نے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۵ اپریل کے افسوس ناک واقعہ کو یونیورسٹی کے قلب و دماغ پر ایک بھرپور وار کرنے کے لیے استعمال کرنے کا باقاعدہ فیصلہ کر لیا ہے، ورنہ اس کے خلاف نفرت اور بدگمانی کو جو فضا اس وقت اتنے انہماک کے ساتھ تیار کی جا رہی ہے اس کا محرک اور کون سا خیال اور جذبہ ہو سکتا ہے؟

اس مکتبِ فکر کے میر کارواں ہمارے مرکزی وزیر تعلیم مسٹر ایم۔ سی چھاگلا ہیں جن کو بہ قول مسٹر شیو پرشاد سنہا سب سے بڑا امتیاز یہ حاصل ہے کہ پنڈت نہرو کے انتقال پر وزارت عظمیٰ کے لیے ان کا نام جن سنگھ کے ایک کارکن نے پیش کیا تھا۔ مسٹر چھاگلا آج کل قومی دھارے میں غوطہ لگانے کے غالباً سب سے بڑے ماہر ہیں اور جیسا کہ ہونا چاہیے جب وہ اس مشق کے بعد سطح پر نمودار ہوتے ہیں تو اپنی مٹھی میں بڑے ہی انمول موتی لیے ہوتے ہیں اور اگر کسی اور سے

نہیں تو مسلمانوں سے ضرور ہی ایک وزیر با اختیار کی طرح تحکمانہ انداز میں مطالبہ کرتے ہیں کہ ان کا ہار بنا کر اپنے گلے میں ڈال لیں۔

علی گڑھ یونیورسٹی کے سلسلہ میں مسٹر چھاگلا نے جو بیانات لوک سبھا اور راجیہ سبھا میں دیے ہیں ان میں جمہوری اقدار کا جو مذاق اڑایا گیا ہے وہ ہمارے لیے انتہائی تکلیف دہ ہے۔ ہم یہ ایک مسلمان کی حیثیت سے نہیں بلکہ ہندوستانی شہری کی حیثیت سے کہہ رہے ہیں اس لیے کہ مسلمانوں کے لیے روحانی اذیت کا باعث بننا شری چھاگلا کے لیے کوئی نئی بات نہیں ہے۔ وہ اسی کو اپنی سب سے بڑی خوبی سمجھتے ہیں اور اگر مسلمان اس کے خلاف کوئی احتجاج کرتے ہیں تو وہ غالباً خوش ہوتے ہیں کہ ان کا تیر نشانہ پر بیٹھا اور رقص بسمل سے لطف اندوز ہونے کا ایک اور موقع ان کے ہاتھ آ گیا۔

سرکاری تحقیقات کے مکمل ہوئے بغیر شری چھاگلا کا اتنے وثوق کے ساتھ ذاتی طور پر اخذ کیے ہوئے نتائج کا اعلان کرنے اور یہ دھمکی دینے لگنا کہ اگر تحقیقاتی کمیٹی کی رپورٹ ان کے نزدیک قابلِ اطمینان نہ ہوئی یعنی اس نے ان کے مفروضات کی تائید نہ کی تو وہ مرکزی وزیر داخلہ کو آمادہ کریں گے کہ معاملہ کو مرکزی خفیہ پولیس کے سپرد کر دیا جائے اور از سرِ نو تحقیقات کرائی جائے۔ یہ انداز اور یہ تیور جس خودسری اور انانیت اور جمہوری اعتبار سے جس اجڈپن کا پتہ دیتے ہیں اس کے خلاف احتجاج کرنا مسلمان ہی کا نہیں ہر باضمیر ہندوستانی کا فرض ہے۔

شری چھاگلا کے نزدیک یو۔پی حکومت کی تحقیقات کا لازمی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے کہ:

(۱) ہنگامہ فرقہ پرور عناصر کی ایما سے ہوا تھا جسے محض غیر فرقہ وارانہ رنگ دینے کی غرض سے مجلس عمل میں دو غیر مسلم طالب علموں کو بھی شامل کر لیا گیا تھا۔

۲۔ وائس چانسلر چونکہ غیر فرقہ پرور، آزاد اور روشن خیال شخصیت کے مالک ہیں اور وہ یونیورسٹی میں غیر فرقہ وارانہ، نا مذہبی اور قوم پرستی کی فضا قائم کرنا چاہتے تھے اس لیے یونیورسٹی کے فرقہ پرست عناصر نے ان کے خلاف سازش کی۔

۳۔ اس سازش میں طلبہ ہی نہیں بلکہ یونیورسٹی کے بعض ممتاز اساتذہ بھی شریک تھے۔

۴۔ اسی طرح یونیورسٹی میں جو ہنگامہ ہوا وہ اتفاقی اور اچانک نہیں تھا بلکہ ایک منظم منصوبہ کے ماتحت تھا۔

۵۔ ہنگامہ کا مقصد وائس چانسلر جناب علی یاور جنگ کو قتل کر دینا تھا چنانچہ ہنگامہ کرنے والے اپنے ساتھ کفن بھی لائے تھے لیکن شکر ہے کہ وائس چانسلر کی جان بچ گئی جسے معجزہ ہی کہا جا سکتا ہے۔

یہ ہے وہ فردِ جرم جس کی صحت اور سچائی پر سنتری چھاگلا کو اس قدر یقین ہے کہ اگر یو۔پی حکومت کی تحقیقاتی کمیٹی نے اس کی تصدیق نہ کی تو وہ ان کے (یعنی مرکزی حکومت کے) عدم اعتماد کا نشانہ بن جائے گی اور سنتری چھاگلا مرکزی تحقیقاتی ادارہ کے ذریعہ دوبارہ تحقیقات کرائیں گے اس مرکزی پیش بندی کے بعد یو۔پی حکومت کی تحقیقات کے نتائج ہمیں معلوم ہیں۔

ایک عجیب توارد یہ بھی ہے کہ یہی سب باتیں اتنی ہی قوت اور برہمی کے ساتھ سنتری چھاگلا کی تقریر سے دو روز قبل راشٹریہ سیوک سنگھ کے انگریزی ہفتہ وار "ارگنائزر" دہلی، کی ۲ رمئی کی اشاعت میں کہی جا چکی تھیں۔ اب معلوم نہیں کہ دونوں میں ذرائع معلومات کی یکسانیت ہے یا اندازِ فکر کی یا دونوں کی۔ بہرکیف مسلم یونیورسٹی کے حادثہ کے متعلق جو "اندرونی" معلومات سنگھ کے ترجمان نے بہم پہنچائی تھیں سنتری چھاگلا نے زیادہ تر انھی کو لوک سبھا اور راجیہ سبھا میں اس زور شور کے ساتھ دہرایا کہ علی گڑھ سے خلوص کا تعلق رکھنے والے ہر شخص کا دل تڑپ کر رہ گیا۔

اسی اخبار نے اس بحث پر مزید گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

روس کی ملکہ کیتھرائن اعظم (وفات ۱۷۹۶ء) کے بارے میں مشہور ہے کہ اس کو رعایا کی بڑی فکر رہتی تھی مگر وہ اپنے وزیر اعظم پوٹمکن کے ہاتھوں کھلونا بنی ہوئی تھی۔ جب وہ رعیت کے حال چال دیکھنے دورے پر نکلتی تو وزیر اعظم پوٹمکن یہ طے کرتے کہ ملکہ کو کہاں جانا ہے۔ ملکہ کی آمد سے پہلے اس گاؤں پر لاکھوں روپیہ خرچ کر کے اس کو سجا دیا جاتا۔ عوام کو نئے کپڑے تقسیم ہو جاتے اور ملکہ جب آتی تو یہ سب

دیکھ کر اس کو یقین آجاتا کہ اس کی رعایا کھانے، کپڑے، رہن سہن کے اعتبار سے خوش حالی اور اطمینان کی زندگی بسر کر رہی ہے۔

مغربی ممالک میں "پوٹمکن کے گاؤں" کا استعارہ اسی لیے مشہور ہے۔ یہ نمائشی جعلی اور بے روح اشیاء کے لیے استعمال ہوتا ہے اور جب مسلم یونیورسٹی کی موت وحیات کا سوال پیدا ہو تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس تعلیمی ادارے کو بے روح، نقلی اور جعلی بنا کر "پوٹمکن کا گاؤں" تو بنایا جا سکتا ہے (کوشش بھی ہمیشہ اسی کی ہوتی ہے) لیکن اس کو جڑ بنیاد سے اکھاڑ پھینکنا ناممکن ہے۔ مراکش سے لے کر ملیشیا تک کے غیر ملکی سربراہوں کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریاں پیش کرنے میں مسلم یونیورسٹی کی افادیت سے بھلا کسے انکار ہوگا؟

پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں میں مرکزی وزیر تعلیم شری چھاگلا نے جس طرح سے یک طرفہ فیصلہ دیا، ادارے کے اندر فرقہ پرستوں کے وجود پر مہر تصدیق ثبت کی اور ان کو ادارے سے الگ کرنے کے عزم کا اظہار کیا۔ وہ سب کسی غیر مسلم وزیر کے بس میں نہیں تھا۔ کوئی بھی غیر مسلم وزیر ہوتا تو وہ قانون، انصاف اور شرافت کے اس بنیادی قانون کی پاسداری ضرور کرتا کہ ملزموں کو صفائی پیش کرنے کا موقع دیا جائے اور الزام ثابت ہونے پر ملزم کو کسی جرم کا مرتکب قرار دیا جائے۔

بے چارے علی یاور جنگ کو اس طرح استعمال کرنے کی کوشش میں یہ بھی بیان کیا جا رہا ہے کہ مسلم یونیورسٹی میں ان کی آمد ہی کے ساتھ ان کے خلاف پروپیگنڈے کی یہ مہم شروع ہو گئی تھی کہ وہ "سچے" مسلمان نہیں ہیں اور انھوں نے پولیس ایکشن کے بعد جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد کو تباہ کیا جو اردو کی یونیورسٹی تھی۔

یہ بھی نرالی بات ہی ہے۔ جہاں تک علی یاور جنگ کے "سچے مسلمان" ہونے یا نہ ہونے کا تعلق ہے یہ مسئلہ بمشکل اٹھایا جا سکتا ہے۔ وہ اسی طرح کے "ماڈرن مسلمان" ہیں جیسے بہت سے مغربی تعلیم پانے والے سرکاری عہدیدار ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان کو ایک حلقہ "آزاد خیال ماہر تعلیمات" کہتا ہے لیکن اس ضمن میں ان کو بدرالدین طیب جی، کرنل زیدی، آصف علی، اصغر فیضی اور بہت سے دیگر نمایاں

"آزاد خیالوں" سے الگ کر کے ان کی صفائی یہ دینا کہ وہ "سچے مسلمان" ہیں خود ان سے ناانصافی ہوگی۔ جن لوگوں نے ان کے خلاف "سچے مسلمان" نہ ہونے کا سوال اٹھایا ہوگا ان کا مقصد جب تک واضح نہ ہو کچھ کہنا مشکل ہے بہرحال اگر یہ پروپیگنڈا ہوا ہے تو بے تکی بات ہے وائس چانسلری کے لیے ڈاکٹر ضیاء الدین سے لے کر علی یاور جنگ تک اس طرح کے "سچے مسلمان" کی شرط نہیں رہی۔ جیسے خالص مذہبی حلقوں میں پائے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک اگر یہ پروپیگنڈا ہوا بھی تو علی گڑھ میں لڑکوں پر اس کا شدید اثر نہیں ہو سکتا۔ علی گڑھ کوئی خالص مذہبی درسگاہ نہیں ہے جہاں عقائد و عمل کی کسوٹی پر کھوٹے کھرے کو پرکھا جائے۔ ہمیں یقین نہیں آتا کہ یہ مسئلہ علی گڑھ میں علی یاور جنگ کے خلاف ایسے اشتعال اور ہیجان کا سبب ہو سکتا ہے کہ ان پر حملہ ہو جائے۔

رہا دوسرا الزام کہ علی یاور جنگ نے جامعہ عثمانیہ کو برباد کیا تو اس کا مفہوم شاید یہ ہے کہ پولیس ایکشن کے بعد جب علی یاور جنگ جامعہ عثمانیہ کے وائس چانسلر بنے اس وقت ذریعہ تعلیم اردو کی جگہ انگریزی کو کیا گیا۔ بات سچ ہے مگر اس کی ذمہ داری علی یاور جنگ پر کب تھی؟ پولیس ایکشن کے بعد جب وہ جامعہ عثمانیہ کے وائس چانسلر بنے تو ان معاملات کا فیصلہ مرکز کے ہاتھ میں تھا۔ پنڈت نہرو اور مولانا آزاد زندہ تھے اور مرکزی وزارت تعلیم مولانا آزاد ہی کے سپرد تھی۔ یہ فیصلہ بہت اعلیٰ سطح پر کیا گیا تھا کہ جامعۂ عثمانیہ سے اردو کا ذریعہ تعلیم ختم کر دیا جائے۔ مرکز کا ارادہ یہ تھا کہ اس کو دکن میں ہندی ذریعۂ تعلیم کی یونیورسٹی بنا دیا جائے گا۔ اس میں مدت درکار تھی اس لیے ذریعۂ تعلیم اردو سے انگریزی کیا گیا۔ علی یاور جنگ نے جو کچھ کیا وہ مرکز کی مرضی اور منشا کے مطابق کیا۔ ان پر الزام رکھنا بے کار ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ آندھرا والے جامعہ عثمانیہ کو ہندی یونیورسٹی بنانے پر تیار نہیں ہوئے اور وہاں تلگو کو ذریعۂ تعلیم بنانے کی تیاریاں ہونے لگیں۔ اردو بدنصیب بہرحال جامعہ عثمانیہ سے بیک بینی و دو گوش رخصت ہوگئی مگر اس سلسلے میں علی یاور جنگ پر کیا ذمہ داری آسکتی ہے؟ پولیس ایکشن سے پہلے جب وہ ریاست حیدرآباد میں صدر المہام امور دستوری کے عہدے پر سرفراز تھے تو انھوں نے ریاست کے لیے ایک ایسا جمہوری

نظام، اسمبلی اور اس کے ضوابط تیار کیے تھے کہ ریاست کے ۸۵ فی صد ہندوؤں کو ۱۵ فی صد مسلمانوں کے برابر کر دیا تھا اور اس پر بھی نظام حیدر آباد کے "تحفظاتِ شاہانہ" کے تحت بہت سی مدوں میں اسمبلی کو دخل دینے سے محروم کر دیا گیا تھا۔ ریاست حیدر آباد کی کانگریس نے اس زمانے میں علی یاور جنگ پر جو نکتہ چینی کی تھی وہ ہرگز "۶۰ سالہ آزاد خیال ماہر تعلیمات" کی حمایت نہیں تھی مگر یہ نکتہ چینی بھی غلط تھی۔ علی یاور جنگ نظام کے نوکر تھے اور ایک نوکری پیشہ انسان زیادہ تر اوپر کی خواہش کو عملی صورت دیتا ہے اور بس۔ اس کے ذہن و فکر کے تمام عمل کا دائرہ بے حد محدود ہوتا ہے۔ اس کی ذمہ داریاں صرف اتنی ہیں کہ وہ طے شدہ پالیسی پر عمل کرتے وقت کسی گروہ کا کھلونا نہ بنے اور ایسی ناپاک گروہ بندیوں، جھگڑوں اور قواعد و ضوابط کی خلاف ورزیوں کا ارتکاب نہ کرے کہ پالیسی پر عملدرآمد سے نت نئے فتنے جاگ اٹھیں۔

اسی اخبار نے اپنے مقالۂ افتتاحیہ میں اس موضوع کے متعدد پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:

شری چھاگلا اپنے منصب عالی سے فائدہ اٹھا کر واقعات کا جو بھی تجزیہ چاہیں کر لیں وہ مجلس عمل میں ہندو طالب علموں کی شمولیت اور پولیس کی فائرنگ میں زخمی ہونے والے . . . طلبا میں سے ایک کے ہندو ہونے پر پردہ ڈالنے میں کسی طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔ یہ کہہ دینا تو بہت آسان ہے کہ معاملہ کو غیر فرقہ وارانہ ہیئت دینے کی خاطر کچھ ہندو طالب علموں کو بھی دھوکہ دے کر شریک کر لیا گیا تھا لیکن جب تک ہندو طلبا خود یہ نہ کہیں کہ وہ مسلم فرقہ پرور کی سازش کا شکار ہو گئے تھے اور اب وہ اپنے کیے پر پچھتا رہے ہیں کہ ان گندے اور بد طینت لوگوں کا چارہ آنکھ بند کر کے کیوں نگل گئے، اس وقت تک شری چھاگلا کی منطق سے متاثر ہونا ہمارے لیے مشکل ہے۔

دوسرا سوال یہ بھی ہے کہ آخر نواب علی یاور جنگ نے آتے ہی آتے روشن خیالی اور وسیع النظری کی وہ کون سی اصلاحیں جاری کر دی تھیں اور یونیورسٹی کی زندگی میں کیا انقلاب لے آئے تھے جو یونیورسٹی کی "فرقہ پرست" روح تلملا کر ان کے خون کی پیاسی ہو گئی اور ان کے ساتھ وہ معاملہ کر گذری جس کی خفیف سی جھلک بھی سرشاہ سلیمان، ڈاکٹر ذاکر حسین، کرنل بشیر حسین زیدی اور مسٹر بدرالدین طیب جی کے وائس چانسلری کے زمانہ میں دیکھنے میں نہ آئی تھی۔ اب یہ مان لینا ہمارے لیے ذرا دشوار ہے کہ یہ سب حضرات نواب علی یاور جنگ کے مقابلہ میں تنگ نظر، تاریک خیال اور فرقہ پرست تھے یا یونیورسٹی کے "فرقہ پرست" عناصر اپنی حماقت میں شتری چھاگلا جیسے سیکولر اور قوم پرست محسن اور قومی دھارے کے یگانۂ روزگار شناور کے عہدِ وزارت کا انتظار کرتے رہے کہ وہ سیاسی افق پر مرکزی وزیر تعلیم کی حیثیت سے ضوفشاں ہو لیں تب وہ اپنی شر انگیزی کے کرتب دکھائیں اور یونیورسٹی کی اینٹ سے اینٹ بجا کر رکھ دیں۔

الغرض شتری چھاگلا اور بائیں بازو کے نام نہاد ترقی پسندوں اور پارلیمنٹ اور یو۔پی ودھان سبھا کے جن سنگھی ذہنیت رکھنے والے جن سنگھ اور کانگریس کے ممبروں کی خصوصی توجہ نے خواہ مخواہ علی گڑھ کے ہنگامہ کو سیکولرازم اور فرقہ پرستی کے درمیان کا مسئلہ بنا لیا ہے اور اس طوفان میں ہنگامہ سے تعلق رکھنے والی بنیادی باتیں نظر سے اوجھل ہو گئی ہیں۔ پرانے کوٹا کی بحالی کی بابت دو رائیں یقیناً ہو سکتی ہیں لیکن بلا جھجک یہ فیصلہ صادر کر دینا کہ چونکہ اس کی وجہ سے تیسرے درجہ کے طالب علموں کو زیادہ باصلاحیت طالب علموں پر داخلہ کے معاملہ میں فوقیت حاصل ہو جاتی تھی اور اس کا اثر یونیورسٹی کے معیار تعلیم پر خراب پڑ رہا تھا اس لیے ۷۵ فی صدی کے تحفظ کو گھٹا کر ۵۰ فی صدی کر دینے کی مخالفت کو رجعت پسندی کے سوا کچھ اور نہیں کہا جا سکتا کم از کم اس حکومت کے کسی رکن قطعی زیب نہیں دیتا جو جنوب کے حالیہ لسانی فسادات کے دوران میں خود اپنی طرف سے کل ہند ملازمتوں کا ریاست وار کوٹا مقرر کرنے کی پیش کش کر چکی ہو۔ درحقیقت جنوبی ریاستوں کے سارے ہنگامہ کی بنیاد یہی تناسب کا مسئلہ تھا ــــ کل ہند ملازمتوں میں ہندی کے نفاذ کے بعد ہندی

علاقہ کے باشندوں کے مقابلہ میں غیر ہندی علاقوں کے باشندوں کی نمائندگی کا مسئلہ ــــــ اور اگر یہ چیز مدراس کے لوگوں میں اتنا شدید ہیجان پیدا کر سکتی ہے تو علی گڑھ کے طالب علموں نے اگر وائس چانسلر کے فیصلہ کے خلاف جلوس نکال لیا اور مظاہرہ کر دیا تو انھیں ناقابل معافی کیونکر ٹھہرایا جا سکتا ہے اور وہ بھی جب کہ اس طرز کی مظاہرہ بازی ہماری یونیورسٹیوں کی روایات کا ایک جزو بن چکی ہے اور ملک بھر میں شاید ہی کوئی یونیورسٹی ایسی ہو جس میں طلبا نے احتجاج کا یہ انداز اختیار نہ کیا ہو۔

جہاں تک مظاہرہ کے پرامن ہونے کا سوال ہے کسی نے اس کی تردید نہیں کی ہے اور سب نے یہی کہا ہے کہ پولیس کے آنے سے قبل طلبا رے ایک بھی تشدد آمیز حرکت نہیں سرزد ہوئی تھی۔ کورٹ کی میٹنگ جس ہال میں ہو رہی تھی طالب علم اس کے باہر مظاہرہ کرتے رہے اور نعرے لگاتے رہے اس وقت وائس چانسلر یا اسٹاف کے کسی سینیئر ممبر کو اس کی توفیق نہ ہوئی کہ ہال کے باہر آکر طلباء کو سمجھانے بجھانے کی کوشش کرتے یا ان سے کہتے کہ اپنے چند نمایندے یونیورسٹی کے ذمہ داروں سے گفت و شنید کرنے کو بھیج دیں۔ ہال کے کل دروازے اور کھڑکیاں البتہ فوراً بند کر لی گئیں، اور پولیس کو ٹیلی فون کے ذریعہ طلب کر لیا گیا۔ پولیس نے وارننگ دینے یا مظاہرین کو منتشر کرنے کا کوئی اور طریقہ اختیار کیے بغیر گولی چلا دی جس سے دو لڑکے زخمی ہو کر گر گئے اور طالب علموں کے مجمع میں یہ خبر دوڑ گئی کہ وہ مر گئے ہیں۔ لڑکوں کا اس پر مشتعل ہو جانا اور جو انھیں ہرگز نہ کرنا چاہیے تھا وہ کر ڈالنا ہمارے خیال میں کوئی دنیا سے نرالی بات نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ لڑکوں نے اپنے جذبات پر بہت جلد قابو پا لیا ورنہ ہم نے ایسے واقعات بھی دیکھے ہیں کہ پولیس کی فائرنگ کے بعد یونیورسٹی کے طالب علموں نے سارے شہر کے نظام کو درہم و برہم کر ڈالا بسیں جلا دیں۔ ٹیلیفون کے تار کاٹ ڈالے۔ سڑکوں کے بلب توڑ دیے اور ایک چھوٹی موٹی بغاوت کا منظر پیش کر دیا۔ اسی یو۔پی کی راجدھانی لکھنؤ میں کوئی پندرہ بیس برس ہوئے یونیورسٹی کے طلبا نے نظم و نسق کا اتنا بڑا مسئلہ کھڑا کر دیا تھا کہ ۱۹۴۲ء کی "ہندوستان چھوڑو" تحریک کے دنوں میں بھی دیکھنے میں نہ آیا تھا اور ملک

اسی طرح [illegible] جب [illegible] ان کے [illegible]
[illegible] گئے [illegible] اور جب [illegible] گیا تو وہ چپ چاپ اپنے
اپنے گھروں [illegible] ہو گئے اور جن کے [illegible] تھا انھوں نے [illegible] کی گرفتاری کے لیے
پیش کر دیا۔

---

* مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جو صرف ایک بلند پایہ عالم دین، ہندوستان کے سب سے بڑے دینی مدرسے کے منتظم اعلیٰ اور مفکر و مدبر ہی نہیں بلکہ ان کے . . . . . دارالعلوم نے مولانا حسین احمد مرحوم کی سرکردگی میں ہمیشہ کانگریس کا ساتھ دیا، اور جن و شدائد کی صعوبتیں برداشت کیں، مولانا نے ہوا کا رخ دیکھ لیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے صدر ہندوستان، وزیر اعظم، ممبران پارلیمنٹ اور دوسرے اکابر ہند کو ایک مکتوب میں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مسلمانان ہند کی ایک مشترک متاع اور سرمایہ ناز درس گاہ ہے جس نے نازک اوقات میں زندگی کے رخ موڑے ہیں اور علم و تمدن کے میدانوں میں یادگار زمانہ کردار ادا کیا ہے۔ تقریباً کم و بیش ایک صدی کے عرصہ میں اس نے ہزاروں جوہر دل کو جنم دیا ہے جن کے مشہور زمانہ کارناموں کو دنیا کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ وہ اپنی مخصوص روایات اور خاص مزاج رکھتی ہے جو اس کے لیے روح حیات اور وجہ تعارف ہے اور اپنے تعلیمی معیار اور [illegible] کے لحاظ سے ہندوستان کی یونیورسٹیوں میں امتیازی خصوصیات کی مالک رہی ہے۔

اس بلند پایہ تعلیم گاہ میں طلبہ کا [illegible] کی [illegible] دونوں [illegible] ایک ہی [illegible] آپ کی حیثیت رکھتے ہیں اور [illegible] کے قابل [illegible] [illegible] بات نہیں [illegible] [illegible] [illegible] لیکن اس [illegible] کی [illegible] بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا [illegible]

[illegible] ہو کر رہ گئے اور جب کہ طلبہ کے [illegible]
[illegible] اس طرح پر [illegible]
[illegible] ملک کے [illegible] ہے کہ وہ [illegible]
بعد حکومت اور عوام کو حقیقی حالات سے مطلع کریں تاکہ اس یونیورسٹی کا وقار اچھی طرح بحال ہو سکے۔

• پولیس کی کارگزاری پر ملک میں کافی تنقید ہو رہی ہے۔ یہ کام پولیس کے اعلیٰ حکام اور ریاستی حکومت کا ہے کہ اس سلسلے میں مناسب کارروائی کر کے رائے عامہ کو مطمئن ہونے کا موقع دیں۔ اس ملک کے فرقہ پرست رہنما اور پارٹیاں مسلم یونیورسٹی کی مخالفت پر کمربستہ ہیں کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود ان کے رول کی بھی تحقیقات نہ کرائی جائے تاکہ یونیورسٹی قدیم اور جدید تعلیم کے مرکز اتصال کی حیثیت سے اطمینان اپنی ممتاز خصوصیتوں کے ساتھ اپنے مقاصد کو بروئے کار لاتی رہے۔ اور اس کے علمی حلقوں سے ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر ذاکر حسین، عبدالمجید خواجہ مرحوم، راجہ مہندر پرتاپ اور ڈاکٹر عالم جیسے ملک و ملت اور انسانیت کے خادم پیدا ہوتے رہیں اور اسی طرح ملک کے سیکولرازم کی میزان عدل کا کانٹا برابر رہے۔

اس وقت کچھ لوگ یونیورسٹی کے معاملات کو خالص قومی نقطہ نظر اور اس کے بھی ایک تنگ اور سمجھے ہوئے معانی (فرقہ واریت) میں محدود کر کے دیکھنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ اس ہمہ گیر یونیورسٹی سے [illegible] بین الاقوامی [illegible] وابستہ ہے جس کی حیثیت سے زیادہ آج تک [illegible]
ہے [illegible] کی آخری [illegible] کرنے کے لیے [illegible]
[illegible]
کی [illegible]
[illegible]

کا ہے۔ اس صورت حال نے ایک نیا موڑ پیدا کر دیا ہے جو بہی خواہان یونیورسٹی کو بلند فکری کے ساتھ اصولی انداز سے سوچنے کی دعوت دے رہا ہے۔

حکومت ہو یا قومی رہنما، یونیورسٹیوں کو ان ہنگاموں اور ان کے عوامل سے اس وقت تک نہیں بچا سکتے جب تک اخلاقی تعلیمات کے بنیادی اصولوں کو رہنمائی کے لیے قبول نہ کیا جائے۔ قانون ضابطہ حکومت اور پولیس کی مداخلت سے تعلیم گاہوں کو چلانے کا تجربہ کبھی کامیاب ہوا ہے نہ آئندہ ہوگا۔ تعلیمی سلسلوں کو علم و عقل، دیانت و یکسوئی اور استغنار کی توانائی ہی سے چلایا گیا ہے۔ بالخصوص استغنا و آزادی تعلیم و تربیت کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس کے بغیر آزاد ضمیر کی تعمیر اور آزاد دل و دماغ کی عمارت کھڑی نہیں ہو سکتی۔ تعلیمی لائنوں میں احتیاج اور پابستگی آزاد تعلیم آزاد فکر اور علم برائے علم کے اصول میں ہمیشہ حارج اور مخل رہی ہے۔

یونیورسٹی اینٹ گارے اور اونچی عمارتوں کا نام نہیں بلکہ پُر وقار اساتذہ، ہونہار طلبہ اور بیدار مغز ارباب انتظام کے مجموعہ کا نام ہے۔ وہ استغنار کے ساتھ اپنے اعلیٰ مقاصد کو لے کر جہاں بھی بیٹھ جائیں گے وہی یونیورسٹی ہو جائے گی اس لیے کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ ذمہ داران یونیورسٹی وقت کی بہت سی کشمکشوں سے نجات پانے کے لیے جہاں بہت سی تدابیر کر رہے ہیں وہاں وہ اس سادہ مگر مضبوط اور محکم استغنائی اصول کو بھی نظر انداز نہ کریں کہ یونیورسٹی کے مالیات کا تعلق صرف قوم سے ہو، اور اخلاقی تعاون کا دائرہ قوم اور ملک دونوں کے لیے وسیع ہو۔ اس اصول کو عملاً اپنانے کے بعد یونیورسٹی کی تعلیمی سرگرمیاں اور تربیتی محنتیں دوراہے پر رہنے کی بجائے یکسوئی اور علم برائے علم کے استغنائی اصول پر دلوں کے اطمینان و سکون کا اعلیٰ ترین نتیجہ پیدا کر سکیں گی۔ یہ ممکن ہے کہ اس صورت میں وسائل زندگی کچھ محدود ہو جائیں لیکن یہ یقینی ہے کہ مقاصد زندگی زیادہ سے زیادہ وسیع، مضبوط اور مستحکم ہو جائیں گے۔ اگر کثرت وسائل سے مقاصد فوت ہونے لگیں تو اس سے وہ قلت وسائل بہتر ہے جس میں مقاصد کے ترقی و تحفظ کا راز مضمر ہو۔ گو میں اس کے باوجود اس گئے گذرے دور میں بھی قوم کو اتنا بے حس نہیں سمجھتا کہ وہ اپنی اس متاع گرانمایہ اور اس کی قائم شدہ شان کو گنوا دینے کے لیے

آسانی سے تیار ہو جائے گی۔

اس سے ضروری تدابیر اور دوسرے دانش مندانہ اقدامات کو بے معنی بنانا مقصود نہیں بلکہ تھوڑی سی ذہنی تبدیلی کی طرف توجہ دلانا ہے تاکہ یونیورسٹی اپنے مقاصد کی خود مالک ہو اور انھیں بروئے کار لانے میں اسے کسی کی طرف دیکھنا نہ پڑے۔ جہاں تک ان حقوق کا تعلق ہے جو حکومت کی طرف سے یونیورسٹیوں کے لیے تسلیم کیے گئے ہیں وہ حکومت سے مالی استحصال پر موقوف نہیں بلکہ سیکولر مقاصد میں ہم آہنگی سے متعلق ہیں۔ ظاہر ہے کہ یونیورسٹی کے لیے اپنی روایتی خصوصیات اور اسلامی حمیت کو پوری طرح محفوظ رکھ کر جو اس کے لیے سرمایۂ حیات ہیں سیکولر تعلیم کو اپنا لینا نہ دشوار ہے اور نہ اس کے اصول و مقاصد کے خلاف ہے۔

ضرورت ہے کہ پیش آمدہ صورت حال کو سامنے رکھ کر یونیورسٹی کے حال اور مستقبل کو طے کرنے کے لیے محترم چانسلر اور پرو وائس چانسلر کورٹ کے رسمی ممبران کے علاوہ تعلیمی ماہرین، علما، مفکرین اور ملک کے دوسرے دانشور اہل تجربہ کی مجلس مشاورت طلب کر کے مستقبل کا لائحۂ عمل طے کریں جس سے اس امتیازی شان کی یونیورسٹی کی مخصوص روایات، انداز کار، اور خاص مذاق محفوظ رہے اور وہ علم و تمدن کے راستوں سے ترقی کر کے مدارج طے کرتی رہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالےٰ اس یونیورسٹی، اس کے اساتذہ، طلبہ اور اس کے مخلص کارکنوں کو شرور و آفات زمانہ سے محفوظ رکھ کر ملک و ملت کی خدمت کی زیادہ سے زیادہ توفیق عطا فرمائے۔

کانگرس کے سابق جنرل سکریٹری، گاندھی جی، اور جواہر لال کے رفیق طریق، اور رفیق زندان، ڈاکٹر سید محمود نے بھی ایک دل ہلا دینے والا بیان شایع کر کے اپنی حکومت کو عاجلانہ اور غیر دانشمندانہ اقدام سے روکنے کی کوشش کی لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا:

آج صدر جمہوریہ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ایکٹ میں ترمیم کرنے کے لیے ایک آرڈی ننس کا اعلان کیا ہے۔

مذکورہ آرڈی ننس کے تحت جو فوری طور پر نافذ ہو چکا ہے یونیورسٹی کا کورٹ ایک مشاورتی باڈی کی حیثیت سے کام کرے گا۔ جو وزیر یا یونیورسٹی کے کسی بھی حاکم کے سامنے وقتاً فوقتاً پیش کیے جانے والے امور کے سلسلے میں مشورے دے گا۔

کورٹ ۱۵ ممبران پر مشتمل ہوگا جن میں سے تیس کی نامزدگی وزیر کرے گا۔

ایک انتظامیہ کونسل ہوگی جو ۹ ممبران پر مشتمل ہوگی۔ اس کا چیئرمین وائس چانسلر ہوگا۔ اسے یونیورسٹی کے تمام اختیارات حاصل ہوں گے۔ ان میں ۷ ممبران کو صدر جمہوریہ وزیر کی حیثیت سے نامزد کریں گے۔

یہ دوسری مرکزی یونیورسٹی ہے جس کے معاملے میں صدر کو آرڈی ننس نافذ کرنا پڑا ہے۔

آرڈی ننس کے ماتحت پرو وائس چانسلر کے عہدہ کو منسوخ کردیا گیا ہے۔ لیکن اگر مجلس انتظامیہ آگے چل کر اس کی ضرورت محسوس کرے تو اسے اختیار رہے کہ وہ اس عہدہ کو برقرار رکھے۔

جب تک نئی انتظامیہ کونسل مقرر نہیں کی جاتی وائس چانسلر جو ضروری ہوگا وہ اقدام کرے گا۔ نیز جب کونسل مقرر کردی جائے گی اسے اس کی رپورٹ پیش کرے گا۔

انتظامیہ کونسل کے تمام فیصلوں کو نامنظور کردینے کا وزیر کو اختیار رہے گا۔

آج یہاں ایک پریس اعلامیہ میں بتایا گیا ہے کہ گذشتہ ۲۵ اپریل کو جو یونیورسٹی میں ہنگامے ہوئے تھے، اس کی تحقیقات کے بعد پتہ چلا کہ یہاں کچھ تشویش انگیز صورت حال پائی جاتی ہے اور غیر صحتمند اثرات بظاہر یونیورسٹی کے ڈسپلن اور کارکردگی کو تباہ کر رہے ہیں۔

حکومت نے مزید یونیورسٹی کے مسائل پر بڑی سنجیدگی سے غور کیا مذکورہ ہنگاموں کی وجوہات کی چھان بین کی اور اس نتیجہ پر پہنچی کہ اگر یونیورسٹی اپنے فرائض کی بحسن وخوبی تکمیل کرنا چاہتی ہے اور ایک یونیورسٹی کی روایات کے مطابق تعلیمی مرکز قائم رہ سکتی ہے تو پھر اس کے نظم ونسق میں اصلاحات ضروری ہیں۔

اعلامیہ میں مزید بتایا گیا کہ حکومت نے یونیورسٹی ایکٹ کی کچھ خاص دفعات میں ترمیم کرکے

اس کا فوراً انفاذ کرنا ضروری سمجھا۔

مرکزی وزیر تعلیم مسٹر ایم۔ سی چھاگلہ نے حال ہی میں علی گڑھ کے واقعات پر تشویش کا اظہار کیا تھا اور پارلیمنٹ کو بار بار یقین دلایا تھا کہ وہ یونیورسٹی سے فرقہ پرست اور رجعت پسند عناصر کو ختم کرنے کے لیے ہر ممکن اقدام کریں گے۔

سرکاری ذرائع کے مطابق حالانکہ بظاہر حالیہ ایجی ٹیشن داخلہ کے قوانین میں مجوزہ تبدیلیوں کے خلاف تھا۔ لیکن کافی شہادتیں حاصل ہوگئی ہیں کہ در اصل یہ ایجی ٹیشن نئے وائس چانسلر مسٹر علی یاور جنگ کے خلاف تھا جو یونیورسٹی کے مسائل کے سلسلے میں بہت ہی وسیع النظر تھے اور قوم پرستانہ رویے رکھتے تھے۔

یونیورسٹی کے ڈسپلن اور کارکردگی کو چند [illegible] غیر صحت مند اثرات تباہ کر رہے تھے۔ نظم و نسق مکمل طور پر بے کار اور ناقابل اعتماد ہوچکا تھا۔ تمام تقرری فرقہ وارانہ لحاظ سے ہوئی تھی۔ ان ہی ذرائع سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اس طرح کی نہایت ہی محفوظ طور پر فرقہ پرست اور رجعت پسند عناصر کی اقلیت یونیورسٹی کے روزمرہ کے کاموں میں اپنے اثرات ڈال رہے تھے۔ اس کے علاوہ یونیورسٹی پاکستان کے لیے نہایت ہی ہنرمند ڈاکٹروں، اور انجینئروں کو مہیا کرنے کے لیے ایک "بھرتی" مرکز بن گئی تھی اور پاکستان کی حمایت میں سرگرمیوں کے لیے بھی ایک سرگرم مرکز تھی۔

مذکورہ ذرائع نے مزید بتایا کہ معیار تعلیم پست ہوتا جارہا تھا اور طلبا حکام کے ساتھ ڈسپلن اور احترام نہیں برتتے تھے۔ باہر کی طاقتیں انھیں فرقہ وارانہ منافرت پر اکسا رہی تھیں جس سے یونیورسٹی کا تعلیمی ماحول مسموم ہوکر رہ گیا تھا۔

ایک اطلاع میں بتایا گیا ہے کہ مسٹر علی یاور جنگ نے یونیورسٹی کے وائس چانسلر کی حیثیت سے پھر عہدہ سنبھالنا منظور کرلیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان پر مرکزی وزیر تعلیم مسٹر ایم سی چھاگلا نے بہت زور ڈالا ہے۔

اسی اثنا میں معلوم ہوا ہے کہ یونیورسٹی کے پرو وائس چانسلر مسٹر یوسف حسین نے استعفیٰ دیدیا ہے۔

اس موقع پر علی گڑھ کے سابق وائس چانسلر اور علی گڑھ کے فرزند دلبند۔ اور حکومت ہند کے نائب صدر ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کو ان کے وہ الفاظ یاد دلانا چاہتے ہیں جو انھوں نے کاشی ودیا پیٹھ کے جلسۂ تقسیم اسناد میں ۱۴ اگست ۱۹۳۵ء کو ارشاد فرمائے تھے :

"مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے اس میں جہاں شخصی خود غرضیاں تنگ نظری اور دیس کے مستقبل کا صحیح تصور نہ قائم کر سکنے کو دخل ہے وہاں اس شدید شبہے کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کی تمدنی ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں اور میں بحیثیت مسلمان ہی نہیں سچے ہندوستانی کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں۔ اس لیے کہ اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا خود ہندوستان کا تمدن پستی میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا :

گرچہ مثل غنچہ دلگیریم ما   گلستاں میرد اگر میریم ما

یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ اپنی تمدنی خدمات اور اپنے تمدن سے توقعات کی وجہ سے اپنے ملی وجود کو خود اپنے لیے ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لیے نہایت بیش قیمت جانتے ہیں اور اس کے مٹائے جانے یا کمزور کیے جانے کو اپنے ہی ساتھ ظلم نہیں بلکہ ہندوستانی قوم کے ساتھ بھی سخت خیانت سمجھتے ہیں۔"

اب سوال صرف یہ ہے کہ ڈاکٹر ذاکر صاحب، جن کی ہمارے دل میں بے انتہا عزت ہے، اپنے الفاظ کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اپنی حکومت کو یہ عاجلانہ اور غیر دانش مندانہ فیصلہ بدلنے پر آمادہ کر سکتے ہیں یا نہیں ؟

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ——— حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۵۰ء۳ روپے۔ ○ تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا تماشائے فطرت و دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ——— مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے۔ ○ افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ء۸ روپے ○ سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ○ تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ افکارِ ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ء۴ روپے۔ **مولانا محمد جعفر پھلواروی** ——— الدین یُسر: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے ○ مقامِ سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ء۱ روپے ○ ریاض السنۃ: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ○ گلستان

کے نازک سے نازک مراحل پر ان کے ضابطے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی حفاظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا۔ قیمت ۵۰ روپے

○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵۰ء۳ روپے

○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز: قیمت ۲۰ء۱ روپے ○ مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت: ۵۰ء۱ روپے۔

○ تحدید نسل: قیمت ۵۰ء۱ روپے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ء۴ روپے ○ زبیدہ خاتون کی آفاقی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۵۰ء۲ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵۰ء۲ روپے بشیر احمد ڈار ایم۔ اے ———

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے ○ تاریخ تصوف اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲۵ء۴ روپے ○ مولانا رئیس احمد جعفری ———

○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اول: ۲۵ء۶ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ء۶ روپے ○ سیاستِ شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ء۲ روپے۔ شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے ——— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۶ روپے۔

○ سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۷۵ء۴ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) ——— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ء۴ روپے ○ اسلام میں حیثیتِ نسواں: ۵۰ء۳ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۵۰ء۲ روپے

○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۵۰ء۱ روپے ○ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۵۰ء۱ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپے۔

○ مقامِ انسانیت: خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ——— مذاہب اسلامیہ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۵٫۵۰ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱۱٫۵۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱۱٫۲۵ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیقِ ادارہ) —— قرآن اور علمِ جدید: قیمت ۶٫۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱۱٫۵۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** ——

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصۂ اول ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۷٫۵۰ روپے۔ حصۂ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ آثارِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵٫۵۰ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴٫۲۵ روپے ○ مکہ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم عارف) قیمت ۲٫۵۰ روپے۔ **تراجم** —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیحات قیمت ۷٫۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷٫۲۵ روپے

○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۰۰
○ فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیر طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350 Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 265 Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* **Revised** edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

ربیع الاوّل ۱۳۸۵ / جولائی ۱۹۶۵ /

جلد ۱۴ —————— شمارہ ۷

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم - ایم شریف

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی   محمد جعفر پھلواروی

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔لاہور	دین محمدی پریس۔ لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مقالۂ افتتاحیہ

تعلیم اور مذہب

رئیس احمد جعفری

پاکستان کو قائم ہوئے کافی مدّت گزر چکی ہے۔ اس عرصے میں بہت سی دشواریاں پیش آئیں داخلی بھی اور خارجی بھی اور ان دشواریوں کا سلسلہ ہنوز قائم ہے۔ ان سے عہدہ برآ ہونے کی سعی وجہد بھی برابر کی جاتی رہی اور اس کا سلسلہ بھی جاری ہے۔ بلکہ یہ کہنے میں باک نہ کرنا چاہیے کہ ہم کامیابی کے ساتھ "دشواری رہ وستم ہمرہاں" سے عہدہ برآ ہو رہے ہیں۔

اس سلسلۂ گفتگو میں ایک مسئلہ ایسا ہے جسے اگر نظر انداز نہیں کیا گیا تو پورے طور پر مورد التفات بھی نہیں قرار دیا گیا۔ وہ ہے ہمارے سلسلۂ درس و نصاب میں مذہبی عناصر کے امتزاج کا مسئلہ۔

جو حکومتیں سیکولر ہونے کی مدعی ہیں ان کے نصاب تعلیم کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مشرق و مغرب ہر جگہ جو تعلیم دی جا رہی ہے وہ مذہبی عناصر سے خالی نہیں ہے۔ یورپ کا دانشور ہو یا امریکہ کا رند لاابالی۔ ہندوستان، برما، لنکا اور مشرق وسطیٰ کے ممالک ہوں یا افریقہ کے ریگ زار ہر جگہ تعلیم پر کہیں پس پردہ، کہیں بر افگندہ نقاب مذہب چھایا ہوا ہے۔ اس لیے کہ یہی ایک ایسا رشتہ ہے جو قوم میں ضبط، نظم اور اتحاد کا نہ ٹوٹنے والا رشتہ قائم رکھ سکتا ہے۔ اس حقیقت کو سب محسوس کرتے ہیں۔ لہٰذا عملی طور پر مذہب سے وہ کوئی سروکار رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں مگر ذہنی اور روایاتی طور پر اس کا دامن مضبوطی سے تھامے ہوئے ہیں۔

پاکستان سیکولر حکومت نہیں ہے۔ یہ ملک اسلام کے نام پر وجود میں آیا اور اس ملک کے باشندے مذہب کو ہر چیز پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ نہ صرف یہ کہ مذہب سے اپنا رشتہ منقطع کرنے پر

تیار نہیں ہو سکتے بلکہ اس تعلق کو کمزور ہوتا بھی نہیں دیکھ سکتے۔ اس حقیقت کو ہمارے ملک کے ارباب کار، ارباب سیاست اور اصحاب علم و دانش بھی پورے طور پر محسوس کرتے ہیں۔

لیکن احساس دوسری چیز ہے اور عملی اقدام دوسری چیز

جہاں تک اقدام و عمل کا تعلق ہے اس سلسلے میں ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔

تمام مکاتب اور مدارس میں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں، دوسرے تربیتی اداروں میں مذہبی تعلیم کا رواج اشد ضروری ہے۔

مذہبی تعلیم ایک عام لفظ ہے اس کی وسعت میں بہت کچھ آسکتا ہے۔ ماہرین تعلیمات اگر سر جوڑ کر بیٹھیں تو یقیناً نہایت آسانی کے ساتھ وہ ایسا نصاب تیار کر سکتے ہیں جو علیٰ قدر مراتب تمام مدارج کے مفید اور نافع ہو۔

مقصد یہ نہیں ہے کہ تمام مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کو مسجد یا خانقاہ یا دار القرآن اور دار الحدیث بنا دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے جو درس گاہیں قائم ہیں وہ اپنی ذمہ داریوں سے بہرحال عہدہ برآ ہو رہی ہیں اور ان پر فرض ناشناسی کا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ ان میں اگر کوئی خامی ہے تو وہ بآسانی دُور کی جا سکتی ہے۔ لہذا انھیں اجازت ہونی چاہیے کہ اپنا کام جاری رکھیں البتہ سرکاری اور نیم سرکاری درس گاہوں میں مذہبی تعلیمات و روایات کو ذہن نشین کرنے کا ایسا خاکہ تیار کرنا چاہیے جو طلبا میں مذہب سے جذباتی اور ذہنی وابستگی پیدا کر دے۔

یہ کام مذہبی مدرسے اور دار العلوم نہیں انجام دے سکتے۔ اس کام کو انجام دینے کے لیے حکومت ہی کو آمادۂ کار ہونا پڑے گا۔ اور چونکہ اصولی اور سیاسی طور پر اس نظریے سے متعلق حکومت بھی متفق ہے اس لیے تھوڑی سی توجہ اس کار اہم کو بہ حسن و خوبی انجام دے سکتی ہے۔ اس سلسلے میں حکومت کے دو اداروں کو آگے بڑھنا چاہیے۔

ہماری مراد محکمہ تعلیمات اور محکمہ اوقاف سے ہے۔

یہ دونوں محکمے باہمی صلاح و مشورے اور بحث و گفتگو کے بعد بلا شبہ ایک ایسا خاکہ تیار کر سکتے ہیں جو اس مقصد عظیم کو بہ حسن و خوبی پورا کر دے گا۔

مذہبی تعلیم کے اجرا اور نفاذ کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہو گا کہ ہماری نئی نسل جو پروان چڑھ رہی ہے اور جس کے ہاتھ میں آگے چل کر اس ملک کی باگ آئے گی وہ پاکستان کو انہی خطوط پر چلائے گی جن کے لیے اس ملک کا قیام عمل میں آیا تھا۔ ورنہ رفتہ رفتہ وہ خطوط نظر سے اوجھل ہوتے جائیں گے اور دوسری یا تیسری نسل کے بچے جن لوگوں پر پاکستان مشتمل ہو گا وہ مذہب سے بہت زیادہ دُور جا چکے ہوں گے۔ اور مذہب اگر ہاتھ سے نکل گیا تو رہ کیا گیا؟

ادارہ تحقیقات اسلامی (کراچی)، ادارہ ثقافت اسلامیہ (لاہور) اقبال اکیڈیمی (کراچی) جامعہ اسلامیہ (بہاولپور)، مشاورتی کونسل برائے امور اسلامی (لاہور) نیز ملک کے سربرآوردہ علما اور اصحاب علم کے افکار و آرا سے استفادہ کر کے ایک جامع اسکیم تیار کی جا سکتی ہے۔ ہماری استدعا ہے کہ اس کام کو بغیر کسی تاخیر کے جلد از جلد شروع کر دیا جائے اور ہمیں امید ہے کہ ایسا ضرور ہو گا اس لیے کہ صدر مملکت اور صوبے کے حاکم اعلیٰ خود بھی مذہبی آدمی ہیں اور مذہبی اقدار کے قیام و بقا اور تحفظ سے پوری دلچسپی رکھتے ہیں۔

محمد حنیف ندوی

مرجئہ کے عقائد

ایک بے انتہا اہم بحث

ایمان سے متعلق مرجئہ کا اختلاف بارہ فرقوں پر منتج ہوا۔

ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان باللہ کے معنی صرف معرفت باللہ، یا اللہ کو پہچاننے کے ہیں۔ اس کے رسولوں کو جاننے کے ہیں۔ اور ان تمام تعلیمات کے ادراک کے ہیں جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئیں۔ اور معرفت کے سوا جہاں تک اقرار باللسان، خضوع قلب، اللہ اور اس کے رسول کی محبت و توقیر۔ یا ان کی مخالفت کا خوف اور اعمال مجہولہ کا تعلق ہے تو یہ دائرہ ایمان میں داخل نہیں۔ اسی طرح ان کا کفر کے بارہ میں یہ خیال ہے کہ وہ جہل باللہ کا نام ہے۔ یہ 'جہم بن صفوان' کا قول ہے۔

جہمیہ کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر کوئی انسان اس معرفت سے بہرہ مند ہے۔ لیکن زبان سے انکار کرتا ہے تو صرف اس انکار کی وجہ سے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ درجاتِ ایمان میں کمی بیشی نہیں اور یہ کہ ایمان کا محل و موضوع قلب ہے جوارح نہیں۔

۲۔ دوسرے فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان باللہ صرف اللہ کو جاننے کا نام ہے، اور کفر اس کو نہ جاننے سے تعبیر ہے۔ لہذا ایمان باللہ کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ معرفت باللہ کی صورت ہے۔ اور حقیقت کفر کے معنی اس سے مختلف نہیں کہ یہ اللہ کو نہ جاننے کے مترادف ہے۔

بنابریں اگر کوئی شخص زبان سے تثلیث کا اقرار کرتا ہے تو صرف یہ اقرار کفر نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ اس نوع کا یہ اقرار کافر ہی کا شیوہ ہے۔ یہی وجہ ہے اللہ سبحانہ نے اس طرح کے اقرار کرنے والے کو کافر گردانا ہے۔ اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ کلمہ کسی کافر ہی کے منہ سے نکل سکتا ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ معرفت باللہ کے معنی اللہ کے باب میں محبت و خضوع روا رکھنے کے ہیں۔ ان کے خیال میں ایمان باللہ، ایمان بالرسول کو مستلزم نہیں۔ ان کی رائے میں رسول پر ایمان لانے کے یہ معنی نہیں کہ اس کے بغیر ایمان باللہ کا تقاضا پورا نہیں ہوتا بلکہ رسول پر ایمان لانا اس بنا پر ضروری ہے کہ خود پیغمبر نے یہ ارشاد فرمایا ہے:

من لا یومن بی فلیس بمومن باللہ۔

جو شخص مجھ پر ایمان نہیں رکھتا وہ اللہ پر بھی ایمان لانے والا نہیں۔

ان کا یہ بھی خیال ہے نماز کا شمار عبادات میں نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ اصل عبادت اللہ پر ایمان رکھنا ہے، اور ایمان معرفت الٰہی کا دوسرا نام ہے۔ ایمان کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور یہ کہ یہ ایک ہی وصف و خصلت سے تعبیر ہے۔ اور بعینہٖ یہی حال کفر کا بھی ہے۔ اس قول کا قائل "ابوالحسین الصالحی" ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ایمان باللہ کے معنی اللہ کو پہچاننے کے ہیں۔ اس کے حضور خضوع اختیار کرنے کے ہیں اور اس کے سامنے کبر و غرور سے دست بردار ہونے اور اس کے ساتھ محبت رکھنے کے ہیں۔ جس میں یہ خصائل جمع ہو جائیں وہ مومن ہے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ شیطان کو اللہ کا عرفان حاصل تھا۔ مگر وہ کبر و غرور کی وجہ سے کفر کا مستوجب ہوا۔ یہ قول 'یونس اسمری' کے بعض ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان اگرچہ ان تمام اوصاف کو اپنائے بغیر مومن نہیں ہو سکتا جن کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص ان میں سے ایک وصف کو بھی ترک کر دیتا ہے تو وہ کافر ہو جاتا ہے۔ یونس اس بات کا قائل نہیں تھا۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ 'اصحاب' ابی شمر' اور 'یونس' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے

میں ایمان باللہ کے معنی اللہ کو پہچاننے، اس کے حضور خضوع اختیار کرنے اور اس سے دلی رشتہ محبت استوار کرنے کے ہیں۔ یہی نہیں اس کے پہلو بہ پہلو زبان سے اس کا اقرار بھی کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ کوئی بھی اللہ کا مثل اور ساجھی نہیں ہے۔ ایسا شخص اس وقت تک دائرۂ ایمان میں رہے گا جب تک کہ اس کے خلاف حجت انبیاء قائم نہ ہو۔ اور اگر اس کے خلاف حجت انبیاء قائم ہو جائے۔ تو پھر اقرار باللہ یا تصدیق و معرفت سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔ ایسا شخص دائرۂ ایمان میں داخل نہیں رہ سکتا۔ یہ لوگ بیان کردہ ایک ایک خصلت پر یا بعض خصائل پر ایمان کا اطلاق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تمام خصائل کا بیک وقت جمع ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص میں یہ سب کی سب جمع ہو جائیں تو یہ کہیں گے کہ اب ایمان کا اطلاق صحیح ہوا۔ ان کے خیال میں ایمان کا معاملہ بعینہٖ اسی طرح کا ہے جس طرح مثلاً ابلق گھوڑا ہے کہ اگر اس کی جلد پر ایک دو سیاہ داغ ہیں تو صرف اس سے وہ 'ابلق' نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ اس وقت ابلق کہلائے گا جب اس کی جلد پر سیاہ داغ اور سفید چھتے ایک خاص مقدار میں جمع ہو جائیں گے۔ یہی حال اونٹ اور کتے کا ہے۔ اسے بھی ایسی صورت میں بَقَعْ یعنی چتکبرا کہا جائے گا جب سیاہ داغوں اور چھتوں کا ایک مخصوص تناسب پایا جائے۔ ان کے نقطۂ نگاہ سے اگر کوئی شخص ان تمام خصال سے دامن کش ہو جاتا ہے تب بھی کافر ہو جاتا ہے۔ اور اگر ان میں کسی ایک کو چھوڑ دیتا ہے تب بھی کافر ہو جاتا ہے

یہ فرقہ بھی دوسرے مرجۂ کی طرح ایمان کے معاملہ میں کمی بیشی کا قائل نہیں۔

ابی شمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں کسی شخص کو علی الاطلاق منافق نہیں کہتا۔ میری رائے میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ شخص فلاں بات میں منافق ہے۔ یا اس کا فلاں عمل منافقانہ ہے۔

محمد بن شعیب اور عباد بن سلیمان نے 'ابی شمر' کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایمان سے اللہ کی معرفت، اس کا اقرار اور ان احکام کو تسلیم کرنے کا نام ہے جو اس کی طرف سے نازل ہوئیں۔ نیز اس کے قانون عدل کی معرفت بھی ایمان میں داخل ہے۔ قانون عدل سے اس کی مراد عقیدہ قدر کی تاکید ہے۔ اس کے نزدیک قدر سے متعلق اس حصہ کو بھی ماننا ضروری ہے جو منصوص ہے اور

اس حصہ کو بھی جو بطور استدلال عقل کے مستنبط ہے جس سے کہ اس کے تقاضائے عدل کا اثبات ہوتا ہو۔ خدا کی توحید پر ایمان رکھنا اور تشبیہ کی نفی کرنا بھی ضروری ہے۔ یہ سب چیزیں ایمان سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ اللہ کا جاننا ایمان ہے اور اس کے بارہ میں شک کرنا کفر ہے۔ اور جو شخص ایسے شخص کے ایمان میں شک اور تردد میں گرفتار رہے۔ جو شک میں مبتلا ہے۔ تو وہ بھی ابدی کافر ہے۔ یہ لوگ تنہا معرفت کو ایمان نہیں گردانتے جب تک کہ اس کے ساتھ اقرار باللسان شامل نہ ہو۔ لہذا جب معرفت و اقرار دونوں جمع ہوں گے تب ایمان کا اطلاق ہو سکے گا۔

۵۔ ان میں کا پانچواں فرقہ 'اصحاب ثوبان' کے نام سے موسوم ہے۔ ان کے نزدیک ایمان اللہ اور اس کے رسولوں کو ماننے کا نام ہے۔ رہی وہ باتیں جن پر عقلی نقطۂ نظر سے عمل ضروری ہے یا جن کا ترک عقلی لحاظ سے جائز ہے تو یہ ایمان میں داخل نہیں۔

۶۔ مرجئہ کا چھٹا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان اللہ اور اس کے رسولوں کی معرفت اور متفق علیہ فرائض کی پہچان ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے سامنے خضوع اور اقرار باللسان سے تعبیر ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان باتوں میں سے کسی بات کو نہیں جانتا ہے تو اس پر حجت قائم ہو گئی۔ یا اگر جانتا ہے لیکن اقرار نہیں کرتا ہے تو یہ ارتکاب کفر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم ان میں ایک ایک خصلت یا خوبی کو ایمان قرار نہیں دیتے جیسا کہ اس سے پہلے ہم 'ابی شمر' کے سلسلہ میں کہہ چکے ہیں۔ ان کی یہ رائے ہے کہ یہ خصال جن کو ہم ایمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر سب کی سب وقوع پذیر ہوں گی تو ان میں ایک ایک خصلت اطاعت قرار پائے گی۔ لیکن اگر ایک خصلت پر عمل ہوا، اور ایک ترک ہو گئی تو اس صورت میں اس کو اطاعت نہیں کہیں گے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تنہا معرفت باللہ سے بہرہ مند ہوا، مگر اقرار سے محروم رہا تو یہ اطاعت میں داخل نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ نے ان تمام چیزوں پر کلیتہً ایمان لانے کو کہا ہے۔ اور اس کو امر واحد ٹھہرایا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص ان سب پر عمل پیرا نہیں ہوتا تو وہ دائرۂ اطاعت میں داخل نہیں سمجھا جائے گا۔ ان کی رائے میں ان سب خصال کا ترک کفر ہے۔ کسی ایک خصلت کا نہیں۔ ان کی رائے میں لوگ درجہ ایمانی میں

ایک دوسرے سے بڑھ سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص ایمان باللہ اور تصدیق کی کیفیتوں میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہو۔ ان کی رائے میں ایمان میں تفاضل کو مدد ہے یا نقص اور کمی ممکن نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص وصف ایمانی سے متصف ہے تو صرف کفر ہی اس وصف کو مٹا سکتا ہے۔ اور کوئی معصیت نہیں۔ یہ آخری رائے "حسین بن محمد النجار" اور اس کے ماننے والوں کی ہے۔

۷۔ ان میں کا ساتواں فرقہ "الغیلانیہ" ہے جو اصحاب غیلان پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ ایمان ایسی معرفت باللہ کو کہتے ہیں جو نظر و استدلال کی رہین منت ہو۔ اور اس میں محبت و خضوع اور ان تمام حقائق کا اقرار بھی شامل ہے جن کو رسول نے پیش کیا اور جو اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہیں۔ معرفت کے لیے نظر و استدلال کی شرط اس بنا پر اس نے عائد کی ہے کہ اولیں معرفت جو بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتی ہے کسی کے بس میں نہیں اسی وجہ سے اس کو ایمان کے لیے ضروری نہیں ٹھہرایا۔

محمد بن شبیب نے 'غیلانیہ' کے بارہ میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ لوگ اس معاملہ میں "شمریہ" کے ہم نوا ہیں۔ کہ خصائل ایمان میں سے کسی ایک خصلت کا پایا جانا نہ تو ایمان ہے اور نہ اس کو بعض ایمان ہی کہا جا سکتا ہے اور یہ کہ ایمان کمی بیشی کا متحمل نہیں۔ علم کے بارہ میں یہ شمریہ سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ جان لینا ضروریاتِ عقلی میں سے ہے کہ اس عالم کی تمام اشیاء پیدا شدہ اور محدث ہیں۔ اور یہ کہ ان کے پیدا کرنے میں اللہ کی تدبیر و حکمت کو دخل ہے۔ مگر اس کے بارہ میں یہ رائے رکھنا اور جاننا کہ اللہ ایک ہے، دو یا دو سے زیادہ پر اس کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔ سراسر اکتساب سے تعلق رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں آنحضرتؐ کے بارہ میں یہ علم رکھنا بھی اکتسابی نوعیت کا حامل ہے کہ آپؐ نبی ہیں اور آپؐ پر اللہ کی طرف سے کچھ حقائق نازل ہوئے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ایمان میں صرف وہی چیزیں داخل ہیں جو تمام مسلمانوں کی رائے میں منصوص ہیں۔ استدلالی و استخراجی مسائل کو یہ لوگ ایمان قرار نہیں دیتے۔

یہ سب لوگ شمریہ، جہمیہ، غیلانیہ اور نجاریہ، جن کے اقوال ہم نے نقل کیے ہیں، اس بات کے منکر ہیں کہ کفار میں بھی ایمان پایا جاتا ہے۔ یا ان میں بھی ایمان کی کوئی رمق موجود ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی یا تبعیض ممکن نہیں۔

زرقان نے غیلان کے اس عقیدہ کا ذکر کیا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان اور تصدیق کا نام ہے۔ معرفت باللہ اس میں داخل نہیں کیونکہ اس کے نزدیک معرفت اللہ کا فعل ہے بندے کے بس کی بات نہیں۔ اس کے اس دعویٰ کی بنیاد اس امر پر بھی ہے کہ از روئے لغت ایمان تصدیق ہی کو کہتے ہیں۔

۸۔ ان میں کا آٹھواں فرقہ "محمد بن شبیب" کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان کا جن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے وہ یہ ہیں، اقرار باللہ، اور اللہ کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ ایک ہے اور کوئی بھی اس کا مثل نہیں۔ اس طرح انبیاء اور رسل پر ایمان لانا، اور ان کے بارہ میں علم رکھنا، اور ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرنا جن کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا منصوص ہو۔ اور مسلمانوں نے جن کو آں حضرتؐ سے روایت کیا ہو۔ جیسے نماز، روزہ اور اسی طرح کی سب باتیں کہ جن میں کوئی اختلاف اور جھگڑا نہ پایا جائے۔ اور وہ باتیں کہ جن میں لوگ اختلاف رائے رکھتے ہیں، ان کا انکار کفر نہیں ہے کیونکہ یہاں دو چیزیں بالکل الگ الگ ہیں، ایمان اور استخراج۔ اب جہاں تک استخراج یا ان مسائل کا تعلق ہے جن کو بطور استنباط کے معلوم کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ان کو نہ تو رسول اللہ کی ان تعلیمات پر لوٹایا جا سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئیں۔ اور نہ ان روایات ہی میں ان کو تلاش کیا جا سکتا ہے جن کو مسلمانوں نے نقل کیا (لہٰذا ان کا انکار مترادف کفر نہیں ہو سکتا)۔

خضوع سے مراد ترک استکبار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ابلیس اللہ کو پہچانتا تھا اور اس کو تسلیم بھی کرتا تھا۔ اس کے کفر کی وجہ کبر و غرور ہے۔ اگر وہ کبر و غرور کا اظہار نہ کرتا تو کافر نہ ہوتا۔ ایمان کے بارہ میں یہ لوگ کمی بیشی کے قائل ہیں۔ یہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ایمان کی کسی ایک خصلت پر عمل پیرا ہونا، بجائے خود طاعت میں داخل ہے۔ اور ایمان کا حصہ اور جزو ہے۔

لیکن اس طرح کا آدمی اس بنا پر کافر ہے کہ اس نے ایمان کے دوسرے اجزا کو ترک کر دیا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ تمام خصائل ایمان کا احاطہ کیے ہوئے ہو۔ ان کے نزدیک اگر ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی اس کا مثیل نہیں۔ لیکن انبیاء پر ایمان نہیں رکھتا تو مجرد اس انکار سے یہ دائرہ اسلام سے خارج رہے گا۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں جہاں تک اللہ کو پہچاننے اور ماننے کا تعلق ہے۔ ایمان کا ایک جز موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان میں کا ہر ہر شخص اس کو جانے اور تسلیم کرے۔ لیکن یہ اگر جانتا پہچانتا ہے اور اقرار نہیں کرتا۔ یا اقرار بھی کرتا ہے۔ مگر انبیاء کو تسلیم نہیں کرتا تو دونوں صورتوں میں اس کا ایمان ادھورا رہ جائے گا۔ اس لیے کہ جب حکم یہ ہے کہ تمام خصائل ایمان کو تسلیم کرنا ضروری ہے اور اس نے اس حکم کو نہیں مانا۔ تو گویا اس نے ایمان کا صرف ایک جز ہی حاصل کیا۔

محمد بن شبیب اور وہ تمام مرجئہ جن کا ہم نے ذکر کیا یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اہل صلوٰۃ جو اللہ کو پہچاننے والے اور اقرار کرنے والے ہیں، اور اللہ کے پیغمبروں کو تسلیم کرتے ہیں، اگر گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں تو اس کے باوجود وہ اس لحاظ سے مومن ہی رہیں گے کہ ایمان کی دولت ان سے کبھی بھی چھنی نہیں۔ اور اس اعتبار سے فاسقوں میں شمار ہوں گے کہ انھوں نے بہر حال فسق کا ارتکاب کیا۔

۹۔ المرجئہ میں سے نواں فرقہ ابوحنیفہ اور ان کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے میں ایمان میں جو چیزیں داخل ہیں وہ یہ ہیں، معرفت باللہ اور اللہ کا اقرار، انبیاء کی معرفت، اور ان تعلیمات کا فی الجملہ اقرار جو ان پر اللہ کی جانب سے نازل ہوئی ہیں۔ تفصیلات کی وضاحت اس میں شامل نہیں۔

ابوعثمان الادمی کی روایت ہے کہ ابوحنیفہ اور عمر بن عثمان الشمزی مکہ میں ایک دوسرے سے ملے۔ عمر نے ان سے پوچھا کہ آپ یہ بتائیے کہ ایسا شخص مومن ہے یا نہیں جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بلاشبہ سؤر کھانے سے روکا ہے مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ جس سؤر سے اللہ نے روکا ہے، آیا

وہ یہی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور حیوان ہے۔ ابوحنیفہ نے جواب دیا مومن ہے۔ عمر نے دوسرا سوال یہ پیش کیا۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ یقیناً اللہ نے حج کو فرض ٹھہرایا ہے۔ مگر وہ نہیں کہہ سکتا کہ کعبہ یہی ہے جہاں حج کے لیے جانا ہے یا کوئی اور مقام ہے۔ ابوحنیفہ نے کہا۔ ایسا کہنے والا بھی مومن ہے۔ اس نے پھر سوال کیا۔ اور ایسے شخص کے بارے میں کیا رائے ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو عہدہ رسالت سے نوازا ہے۔ لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ محمدؐ، محمدؐ بن عبد اللہ ہیں یا کوئی حبشی ہے۔ ابوحنیفہ نے وہی جواب دہرایا۔ اور کہا یہ بھی مومن ہے۔ گویا "ابوحنیفہ" نے کسی ایسی شئے کو ایمان قرار نہیں دیا کہ جس کا تعلق تخریج واستدلال سے ہے۔ ابوحنیفہ کی یہ بھی رائے ہے کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اور کسی شخص کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان میں دوسروں سے بڑھا ہوا ہے۔

غیلان اور "ابوحنیفہ" کے اکثر ماننے والے یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ایمان اقرار سے تعبیر ہے۔ محبت الٰہی اور تعظیم الٰہی کو کہتے ہیں۔ اور اللہ کے خوف اور اس کے حقوق کے بارہ میں ترک استخفاف کا نام ہے اور یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

۱۰۔ مرجئہ کا دسواں فرقہ ابی معاذ "التومنی" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ایمان کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس حقیقت کو کہتے ہیں جو کفر سے محفوظ رکھے اور یہ متعین خصال سے تعبیر ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان تمام خصال کو ترک کر دیتا ہے یا ان میں سے بعض کے ترک کا مرتکب ہوتا ہے تو کافر ٹھہرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان وہ خصلتیں ہیں جن سب کو، یا جن میں سے بعض کو ترک کر دینے سے کفر لازم آتا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی ایک خصلت کو ایمان یا ایمان کا حصہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اور وہ طاعت جس کے ترک پہ باجماع مسلمین کفر لازم نہیں آتا، ایسی شریعت ہے جس کا ایمان سے گہرا تعلق ہے۔ اور یہ شریعت اگر فرض ہے تو اس کا تارک فسق کا مرتکب ہوگا۔ لیکن اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔ اور کبائر کے ارتکاب سے کوئی شخص دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہو جاتا۔ جب تک کہ انکار نہ کرے۔ اور وہ شخص جو

بعض مثلاً نماز، روزہ، اور حج کے ترک کے ساتھ ساتھ، اظہار انکار بھی کرتا ہے۔ اور تردید و خلاف سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ بلاشبہ اللہ کا منکر اور کافر ہے۔ لیکن اس کا یہ کفر، انکار، تردید، راستخفاف کی بنا پر ہوگا، ترک کی بنا پر نہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شخص ان کا تارک تو ہے مگر منکر نہیں، لہ کاموں میں پھنسا ہوا ہے۔ اور ٹال مٹول کا شکار ہے۔ اور دل کو یوں تسلی دینے میں مصروف ہے کہ س کام سے فارغ ہولوں تو نماز پڑھوں، یا ذرا کھیل کود سے نمٹ لوں تو نماز پڑھوں۔ ایسا شخص کافر ہیں کیونکہ اس کا ارادہ بہر حال یہ ہے کہ وہ دن کو کسی وقت نماز پڑھ لے۔ ہاں اس کو فسق سے ضرور متصف کیا جائے گا۔ ابو معاذ التومنی کا عقیدہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی نبی کو قتل کر دے، یا اس کے منہ ر تھپڑ مار دے تو کافر ہو جائے گا۔ لیکن یہ کفر قتل یا تھپڑ مارنے کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ بلکہ اس بنا پر ہوگا کہ اس نے نبی کی توہین کی ہے اور اس کے خلاف دل میں بغض و عداوت کے جذبات کی پرورش کی ہے۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ جو لوگ کبائر کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے فسق سے متصف ہوتے ہیں۔ یہ نہ تو اللہ کے دشمنوں کی صف میں داخل ہیں، اور نہ ان لوگوں میں شمار ہوتے ہیں جو اس کے دوست ہیں۔ تمام مرجئہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی بھی کافر میں ایمان باللہ پایا نہیں جاتا۔

۱۱۔ مرجئہ کا گیارھواں فرقہ بشر المریسی کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے۔ کیونکہ لغت عربی میں ایمان انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لہذا جو ایمان تصدیق سے تہی ہے وہ ایمان ہی نہیں۔ اس کی رائے میں تصدیق قلب اور زبان دونوں سے ہوتی ہے۔ "ابن الراوندی" کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ ابن الراوندی کا قول ہے کہ کفر انکار اور عقیدہ کو چھپانے سے تعبیر ہے۔ اور کفر وہی ہوگا جس کو لغت میں کفر کہا جائے۔ اسی طرح ایمان کا اطلاق بھی اسی شئے پر ہوگا جس کو لغت ایمان قرار دے۔ اس کا خیال تھا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا براہ راست کفر نہیں بلکہ اس کو علامت کفر کہا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں بتایا ہے کہ آفتاب کو وہی شخص سجدہ کرتا ہے جو کافر ہے۔

۱۲۔ ان میں کا بارہواں فرقہ کرامیہ کہلاتا ہے۔ یہ 'محمد بن کرّام' کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان، اور تصدیق باللسان کو کہتے ہیں۔ تصدیق بالقلب اس میں

داخل نہیں۔ یہ اس بات کے منکر ہیں کہ تصدیق باللسان کے علاوہ دل سے اللہ کو پہچاننا یا ماننا بھی ایمان ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے آں حضرتؐ کے زمانہ میں جو منافق تھے وہ درحقیقت مومن ہی تھے۔ ان کے نزدیک ایمان کی طرح کفر بھی انکار باللسان سے تعبیر ہے۔

اہل قبلہ میں سے اگر کوئی شخص فسق کا مرتکب ہو تو اسے فاسق کہا جائے گا یا نہیں۔ مرجئہ میں سے کچھ لوگ اسے فاسق کہنے کے حق میں ہیں۔ اور کچھ لوگ اس کو فاسق نہیں کہتے۔

کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو علی الاطلاق فاسق نہیں کہنا چاہیے۔ ہاں یہ کہنا چاہیے کہ اس نے فلاں معاملہ میں فسق کا ارتکاب کیا ہے۔ لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو اس کو علی الاطلاق فاسق گردانتے ہیں۔

کفر کی حقیقت کیا ہے؟ مرجئہ کے اس بارے میں سات فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا فرقہ تو یہ سمجھتا ہے کہ کفر ایک ہی خصلت سے تعبیر ہے اور وہ ہے جہل باللہ۔ اور اس کا تعلق قلب سے ہے۔ انھیں 'جہمیہ' کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ کفر کا تعلق کئی خصال سے ہے۔ اور یہ قلب سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی۔ ان کے نزدیک جہل باللہ کفر ہے۔ اور اللہ کے خلاف بغض رکھنا اور اس کے سامنے کبر وپندار کا اظہار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ کو، اور اس کے رسولوں کو جھٹلانا، بھی دائرۂ کفر میں شامل ہے۔ چاہے یہ قلب سے ہو۔ چاہے زبان سے ہو۔ جحود وانکار، یا ان کی نبوت کی نفی کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا استخفاف، اور اس کے رسولوں کا استخفاف، اور توحید کو چھوڑ کر ثنویت یا تثلیث کی طرف مائل ہونا۔ یا اس سے بڑھ کر کسی گمراہی میں مبتلا ہونا بھی کفر ہے۔ اس عقیدہ کے قائلین کا کہنا ہے کہ کفر کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو قلب سے ہو۔ اور یا پھر زبان سے ہو۔ دوسرے اعضا کے ذریعہ اس کا اظہار اس میں شامل نہیں۔ یہی حال بعینہٖ ایمان کا ہے۔ اس مسلک کے ماننے والوں کا عقیدہ ہے کہ پیغمبر کا قاتل، یا اس کو تھپڑ مارنے والا، اس بنا پر کافر نہیں ہو جاتا ہے کہ اس نے نبی کو قتل کیا یا تھپڑ مارا ہے۔ اس کے کفر

کی اصل وجہ استخفاف ہے۔ اسی طرح تارک صلوٰۃ بمجرد ترک سے کفر کا ہدف نہیں بنتا۔ بلکہ اس بنا پر کافر شمار ہوتا ہے کہ اس نے ترک صلوٰۃ کو حلال و جائز جانا۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص اللہ کا منکر ہے جو اس کی حرام ٹھہرائی ہوئی منصوص چیزوں کو حلال ٹھہرائے۔ یا جن کی حرمت کی تصریح آں حضرتؐ سے مروی ہے اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، ان کو روا اور جائز سمجھے۔ یہی حال اس شخص کا ہے جو ایسی بات کہے یا ایسا عقیدہ رکھے کہ جس سے باتفاق مسلمین کفر لازم آتا ہے۔ یعنی ان کے نقطۂ نظر سے ہر وہ فعل کفر ہے جس کے اختیار کرنے والے کو سب مسلمانوں نے کافر قرار دیا ہے۔ چاہے اس فعل کا اظہار قلب سے ہو۔ چاہے زبان سے ہو۔ اور چاہے کسی اور عضو و جارح سے ہو۔

۳۔ . . . . ۔[۱]

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ کفر باللہ، اللہ کے انکار سے تعبیر ہے بشرطیکہ یہ انکار زبان سے ہو۔ ان کے خیال میں کفر کا تعلق صرف زبان سے ہے۔ دوسرے اعضا و جوارح سے نہیں۔ یہ "محمد بن کرّام" اور اس کے ساتھیوں کا عقیدہ ہے۔

۵۔ پانچواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کفر میں جحود و انکار، اور حق کو چھپانا، دونوں داخل ہیں، اور یہ کہ اس کا تعلق قلب اور زبان دونوں سے ہے۔

۶۔ چھٹا فرقہ اصحاب 'ابی شمر' پر مشتمل ہے۔ ان کے عقائد کی تفصیل، ان کے اس عقیدہ کے ضمن میں گزر چکی ہے کہ جو شخص توحید و قدر کے مسئلہ میں ان کا ہم آہنگ نہیں ہے وہ کافر ہے۔

۷۔ ساتواں فرقہ "محمد بن شبیب" اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ بھی "ایمان" کی بحث میں گزر چکا ہے۔

مرجئہ کی اکثریت تاویل سے کام لینے والوں کو کافر نہیں ٹھہراتی بلکہ یہ انہی لوگوں پر فتویٰ کفر

---

[۱] اصل کتاب میں تیسرے فرقہ کی تفصیلات مذکور نہیں۔

دکھاتے ہیں۔ جن کے کافر ہونے پر پوری امت متفق ہو۔

مرجئہ کا معاصی کے بارہ میں یہ اختلاف ہے کہ آیا انھیں کبائر میں شمار کرنا چاہیے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو مسلک ہیں۔

۱۔ کچھ لوگ تو اس رائے کے ہیں کہ ہر وہ عمل جس میں اللہ کی نافرمانی ہوتی ہو گناہ کبیرہ ہے۔ بشر مریسی وغیرہ اسی کے قائل تھے۔

۲۔ کچھ لوگ معاصی یا گناہوں کو 'کبیرہ' اور 'صغیرہ' کے دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

مرجئہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بلاد اسلامیہ فی الواقع دارالامان ہیں۔ اور یہاں کے رہنے والوں سے وہی معاملہ روا رکھا جائے گا جو اہل ایمان سے روا رکھا جاتا ہے۔ سوا اس کے کہ کسی شخص سے خلاف ایمان کسی حرکت کا اظہار ہو۔

توحید پر بغیر نظر و استدلال کے ایمان کی نوعیت کیا ہے؟ آیا اس کو علم و ایمان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے بارہ میں دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ نظر و استدلال سے عاری توحید ایمان نہیں ہو سکتی۔

۲۔ دوسرے فرقے کی رائے میں توحید کو بغیر فکر و نظر کے مان لینا بھی ایمان ہے۔

ان اخبار کے بارہ میں کیا روش اختیار کرنا چاہیے جو ظاہر عموم پر مبنی ہوں، اور اللہ کی طرف سے ہوں۔ اس کے متعلق مرجئہ کے سات گروہ ہیں۔

۱۔ ان کے پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف مثلاً یہ خبر ہے کہ وہ قاتلین یا یتامیٰ کا مال از راہ ظلم کھا جانے والوں کو عذاب میں مبتلا کرے گا۔ یا ان سے ملتے جلتے لوگوں سے متعلق کوئی اطلاع

دے کہ جنھوں نے کسی نہ کسی صورت میں گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے۔ تو ہم ان کے بارے میں توقف سے کام لیں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء۔

اس گروہ کی اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے لیے جو صادق ہونے کے ساتھ ساتھ کلیم بھی ہے یہ بالکل جائز ہے کہ ایک عام خبر دے، اور پھر اس سے جس کو چاہے مستثنیٰ قرار دے۔ اس صورت میں اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اختیار سے دوچار کرے اور چاہے تو مستثنیٰ رکھے۔ اور اس استثناء کے باوجود وہ صادق ہی رہے گا۔ اگرچہ اس خبر کے مطابق عمل نہ کرے۔ اور عذاب میں مبتلا نہ کرے۔ استثناء کی یہ رعایت از راہ لغت وعرف کوئی برائی نہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ جس طرح خبر میں عموم واضح ہے، اسی طرح استثناء بھی واضح ہے۔

۲۔ دوسرے گروہ کی رائے میں وعدہ وعید کی خبروں میں فرق ہے۔ چنانچہ جہاں تک وعدہ سے متعلق خبر کا تعلق ہے اس میں تو قطعی استثناء نہیں ہوتا۔ لیکن وعید کی آیات میں استثناء پہلے سے پنہاں ہوتا ہے۔ اور ان کے ہاں استثناء کی یہ نوعیت بالکل جائز ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایک آقا غلام سے کہہ بیٹھتا ہے کہ میں تمھیں ماروں گا۔ لیکن پھر اسے معاف کر دیتا ہے۔ اور اس استثناء کو جو پہلے سے وعید میں مضمر ہوتا ہے۔ یہ لوگ جھوٹ نہیں سمجھتے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ جو توقف کا قائل ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جب کوئی خبر کسی سامع کو معلوم ہو اور وہ عموم لیے ہوئے ہو۔ چاہے اس کا تعلق وعدہ سے ہو چاہے وعید سے۔ اگر اس نے پورا قرآن نہیں سنا ہے تو اسے چاہیے کہ اس کو ان تمام لوگوں کے حق میں صحیح تسلیم کرے کہ جن کے حق میں یہ خبر دی گئی ہے۔ اور اس سلسلہ میں قطعاً شک میں مبتلا نہ ہو۔ اگرچہ ان کے نزدیک اس علم کے خلاف ممکن ہے۔ یہی حکم ان خبروں کا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً اگر کسی ایسے مسلمان کے بارہ میں جس کا دینی مرتبہ جانا بوجھا اور قابلِ اعتماد ہے۔ کوئی شخص یہ رائے رکھتا ہے کہ اس کے پاس مسلمانوں کو قتل کرنے کے لیے کوئی اسلحہ نہیں ہے۔ تو وہ حق بجانب ہے۔ یا مثلاً جیسے علم الانساب کے ذریعہ ہیں

یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ فلاں، فلاں کا بیٹا ہے۔ اور اس کے ہاں پیدا ہوا ہے۔ تو اس میں قطعیؐ کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ جب تک کہ اس کے بارہ میں شکوک وشبہات کو ابھارنے والے دوسرے اسباب نہ ہوں۔ ان ساری صورتوں میں علم و اطلاع کو ظاہری عموم ہی پر محمول کرنا چاہیے اور شک وشبہ سے دامن بچائے رکھنا چاہیے۔ اگرچہ یہ عین ممکن ہے کہ کہیں کہیں واقعہ اس کے خلاف ہو۔ بالخصوص جب کوئی شخص غائب ہو تو اس کے متعلق قدرتی طور پر شکوک ابھر سکتے ہیں۔ مگر جو موجود ہے اور ہمارے سامنے ہے۔ اس کے بارہ میں یہ لوگ شک وشبہ کو روا نہیں رکھتے۔

اس بنا پر ان کا یہ موقف ہے کہ جب وعد اور وعید علیحدہ علیحدہ مذکور ہوں تو ان دونوں کے متعلق الگ الگ عموم ثابت کرنا چاہیے۔ اور یہ جاننا چاہیے کہ اس عموم میں قطعی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ اگرچہ یہ بالکل جائز ہے کہ کہیں کہیں صورت حال اس کے خلاف واقع ہو چنانچہ جب وعید کے پہلو بہ پہلو کسی گروہ کے متعلق وعدہ بھی ہو تو سمجھ لینا چاہیے کہ ان میں کا ایک دوسرے سے ضرور مستثنیٰ ہے۔ چاہے وعدہ وعید سے مستثنیٰ ہو۔ اور چاہے وعید سے وعدہ مستثنیٰ ہو۔ اس صورت میں سامع کو رائے قائم کرنے میں توقف اختیار کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اہل توحید کے بارہ میں جو خبر و اطلاع مذکور ہے آیا اس کا تعلق سب اہل توحید سے ہے یا بعض اہل توحید سے ہے۔ ہاں یہ اسے البتہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک ہی شخص کے حق میں وعد و وعید دونوں کا اتباع ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ دونوں باہم متناقض ہیں۔

۴۔ ان میں کا چوتھا گروہ "محمد بن شبیب" کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم لغت میں برابر اس طرح کے استعمالات پاتے ہیں۔

جاء بنو تمیم	بنو تمیم آئے
جاءت الازد	بنو ازد آئے
صرمت ارضی	میں نے اپنی فصل کاٹی

اور ان سے عموماً مراد یہ ہوتا ہے کہ بنو تمیم اور بنو ازد میں سے کچھ لوگ آئے۔ اسی طرح فصل کاٹنے کے معنی

یہ ہوتے ہیں کہ فصل کا کچھ حصہ کاٹا۔ اس سے ملتا جلتا استعمال یہ بھی ہے۔

ضرب الامیر اھل السجن — امیر نے قیدیوں کو مارا۔

اور اس کا مطلب یہ بھی ہوتا ہے کہ امیر نے بعض قیدیوں کو یہ سزا دی۔

اس بنا پر ان کا قول ہے کہ جب لغت اس طرح کے استعمالات کو جائز قرار دیتی ہے تو قرآن میں جہاں جہاں ایسی خبریں آئیں گی جو معنی کے لحاظ سے عموم لیے ہوئے ہوں، ہم یہی سمجھیں گے کہ ان سے مراد وہ خاص لوگ ہیں جو درحقیقت وعید کے مستحق ہیں۔ اس کے پہلو بہ پہلو ہم یہ بھی سمجھتے ہیں۔ کہ بعض مقامات میں یہ عموم قائم رہے گا۔ جیسے مندرجہ ذیل آیات اور اسی انداز کی دوسری آیات میں ہے۔

ومن یقتل مومنا متعمداً فجزاہ جھنم

ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلما۔۔۔ الآیۃ ۔۔۔

والذین یرمون المحصنات۔ الآیۃ ۔۔۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بنا پر کہ از روئے لغت یہ جائز ہے کہ آیت عام ہو اور معنی خاص ہو، ہم یہ سمجھیں گے کہ ان عمومات میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے۔ اور اس بنا پر ان کے عموم کو عموم ہی محمول کریں گے۔ کہ بعض مقامات میں عموم کو ان لوگوں کے حق میں خصوصیت سے قائم رکھا گیا ہے جنھوں نے قتل، تہمت تراشی یا بد دیانتی سے یتیموں کا مال کھانے کا جرم کیا ہے اگرچہ ان میں بعض جرم ایسے ہیں جو نسبتہً زیادہ اہم اور بڑے ہیں۔

اس گروہ کے نزدیک یہ بات ہرگز جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نسبتہً ادنیٰ جرم پر تو سزا دے لیکن اس سے بڑے گناہ پر خط عفو کھینچ دے۔

۵۔ مرجئہ کے پانچویں گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اہل صلوٰۃ کے حق میں سرے سے کوئی وعید ہی نہیں۔ وعید کا تعلق صرف مشرکین سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے۔

ومن یقتل مومناً متعمداً۔

یا اس طرح کی دوسری آیات جن میں وعید کا ذکر ہے ان سے مراد وہ لوگ نہیں جو ان جرائم کا ارتکاب کریں بلکہ وہ ہیں جو ان کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔ ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ جہاں تک وعدہ وخوشخبری کا تعلق ہے مومنوں کے لیے ضروری ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سلسلہ میں کبھی بھی وعدہ خلافی کرنے والا نہیں۔ اور اللہ کے لیے عفو اور درگذر سے کام لینا اولیٰ ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی اولیٰ ہے کہ اپنے بندوں کو وعدہ وخوشخبری سے نوازے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

والذین اٰمنوا باللہ ورسولہ اولٰئک ھم الصدیقون ———

قل یاعبادی الذین اسرفوا علیٰ انفسکم لاتقنطوا من رحمۃ اللہ۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جس طرح ارتکاب شرک کے بعد کوئی عمل فائدہ مند نہیں رہتا اسی طرح ایمان سے بہرہ مند ہونے کے بعد کوئی برائی نقصان پہنچانے والی نہیں۔ اور یہ کہ اہل قبلہ میں سے کوئی شخص بھی جہنم میں نہیں جائے گا۔

۶۔ لغت کے ایک ماہر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالےٰ جب کسی شخص سے ثواب واجر کا وعدہ کرتا ہے تو اُسے پورا کرتا ہے۔ اور اہل قبلہ میں جس کے بارے میں عقوبت وسزا کی خبر سناتا ہے۔ اس کو عقوبت وسزا سے دوچار نہیں کرتا۔ اور یہ بات اس کے کرم پر دلالت کناں ہے۔ اس کا خیال ہے کہ عرب ایفائے وعدہ کو اچھا سمجھتے تھے۔ لیکن وعید کے معاملہ میں عفو ودرگذر کے مداح تھے۔

۷۔ ان میں کا ساتواں گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ عمومات وعید میں قرآن اختصاص اور استثنار کو جائز قرار دیتا ہے۔ سوا ان امور کے کہ جن کے عموم پر اجماع ہو اور یہی حال امر ونہی کا ہے۔

اس امر میں مرجئہ کے مابین اختلاف رائے ہے کہ آیا امر و نہی میں عموم ہے؟ یا اس میں بھی خصوص واستثناء کی گنجائش ہے۔ اس سلسلے میں ان کے دو مسلک ہیں:

۱۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی بیان کیا ہے، کہ قرآن خصوص واستثناء کو جائز قرار دیتا ہے سوا اس صورت کے کہ قرائن عموم پر دلالت کناں ہوں۔

۲۔ دوسرے فرقے کا یہ عقیدہ ہے کہ امر و نہی کو عموم ہی پر محمول کیا جائے گا۔ الا یہ کہ قرائن خصوصیت پر دلالت کناں ہوں۔

کیا کفار ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے؟ اس میں مرجئہ کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا فرقہ جو 'جہم بن صفوان' کے ماننے والوں سے تعبیر ہے یہ کہتا ہے کہ جنت و جہنم آخر آخر میں ختم ہو جائیں گے۔ اور اہل جنت یا اہل جہنم بھی فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے۔ اور صرف اللہ کی ذات باقی رہ جائے گی۔ اسی طرح یکہ و تنہا جیسے کہ بلا شرکت غیرے پہلے تھی۔ اور یہ کہ اہل جنت کو جنت میں، اور اہل جہنم کو، جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رکھنا جائز نہیں ہے۔ یہ رائے مسلمانوں کے اس متفق علیہ عقیدے کے خلاف ہے جو ان سے مروی ہے۔ چنانچہ سوا جہم کے تمام مسلمانوں کا یہ اجماعی عقیدہ ہے کہ اہل جنت، جنت میں اور اہل جہنم، جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔

مسلمانوں میں سے فاسق و فاجر قسم کے لوگوں کو اگر جہنم میں ڈالا گیا تو آیا انھیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھا جائے گا یا نہیں؟ اس بارہ میں مرجئہ پانچ فرقوں میں منقسم ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ جو "بشر مریسی" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے، یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اہل قبلہ کو چاہے فاسق و فاجر ہوں، محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ

ایسے لوگوں کو آخر آخر میں جنّت میں داخل ہونا ہے۔" ابن الراوندی " کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

۲- ان میں کا دوسرا فرقہ جو ابی شمر، اور "محمد بن شبیب" کی طرف منسوب ہے۔ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو انھیں جہنم میں ڈالے۔ چاہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے۔ اور چاہے ہمیشہ ہمیشہ نہ رکھے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ تینوں صورتیں جائز ہیں۔

۳- تیسرے فرقے کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں کو جہنم کا مزا چکھائے گا۔ اور پھر آں حضرت ؐ کی سفارش سے انھیں رستگاری عطا کرے گا۔ اور اس طرح یہ لامحالہ جنّت میں جائیں گے۔

۴- چوتھا فرقہ جو "غیلان" کے پیرو کاروں کا ہے۔ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حق پہنچتا ہے کہ ان کو عذاب سے دو چار کرے۔ یا عفو و درگذر سے کام لے۔ اور یا یہ کہ ان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں نہ رکھے۔ اگر اللہ تعالیٰ ان کو عذاب کا مزا چکھائے گا تو اس بنا پر کہ انھوں نے گناہوں کا ارتکاب کیا۔ اسی طرح اگر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے انھیں جہنم میں رکھے گا تو اس وجہ سے کہ انھوں نے ایسے کام کیے جو اس کا موجب بنے۔ اور اگر اس نے ان میں سے کسی ایک کو معاف کر دیا تو ان سب کو معاف کر دے گا کہ جن کا جرم اس نوعیت کا ہے۔

۵- ان میں کے پانچویں فرقہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو عذاب دے چاہے تو عذاب نہ دے۔ اسی طرح اس کو حق پہنچتا ہے کہ انھیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے یا نہ رکھے۔ اس کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ کسی ایک کو تو عذاب کا مزا چکھائے، اور دوسرے کو معاف کر دے اگرچہ اس نے اسی قسم کے جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ یہ ساری چیزیں اس کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔

گناہ صغیرہ اور گناہ کبیرہ سے متعلق مرجئہ میں دو طرح کا اختلاف ہے۔

۱- ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ ہر ہر معصیت گناہ کبیرہ ہے۔

۲- دوسرا گناہ کبیرہ و صغیرہ میں تقسیم کا قائل ہے۔

گنہ کبیرہ کی توبہ سے بخشش ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔
۱۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ سے کبائر پر خط عفو کھینچ سکتے ہیں۔ لیکن یہ بر بنائے استحقاق نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کو اللہ کے فضل وکرم سے تعبیر کیا جائے گا۔
۲۔ دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ توبہ کے بعد بخشش وعفو استحقاق کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

معاصی انبیاء سے متعلق مرجیہ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔
۱۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ معاصی انبیاء کبائر میں شمار ہونے کے لائق ہیں۔
۲۔ دوسرا گروہ معاصی انبیاء کو صغائر کی صف میں رکھتا ہے۔ اور اس بات کا قائل ہے، کہ یہ کبائر میں داخل نہیں۔

اعمال میں وزن اور تعیین درجات کے سلسلہ میں مرجیہ کے دو گروہ ہیں۔
۱۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان اس عذاب کو ختم کر دیتا ہے جو فسق وفجور کی وجہ سے عائد ہوتا ہے اس لیے کہ ایمان کا وزن فسق وفجور سے کہیں زیادہ ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ مومن کو عذاب سے محفوظ رکھے گا۔ یہ "مقاتل بن سلیمان" کا قول ہے۔
۲۔ دوسرے گروہ کا قول ہے کہ موحدین کو بھی عذاب سے دوچار کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کی جانچ پر کرے گا۔ اگر ان کی نیکیاں وزن میں برائیوں سے بڑھ گئیں۔ تو انھیں جنت میں جگہ ملے گی۔ اور اگر برائیوں کا پلڑا بھاری رہا تو پھر دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ انھیں سزا دے گا اور یا معاف کر دے گا۔ اور اگر صورت حال یوں ہوئی کہ نیکیاں اور برائیاں برابر سرابر رہیں تو پھر ازراہ کرم اللہ انھیں جنت میں بھیج دیگا۔ یہ ابی معاذ کا عقیدہ ہے۔

متأول کافر ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں مرجیہ کے تین فرقے ہیں۔
۱۔ پہلا فرقہ تو کہتا ہے کہ ہم تاویل کے اختلاف کو کفر پر محمول نہیں کرتے۔ اور صرف انھی لوگوں کو

کفر کا موجب ٹھہراتے ہیں جن کے کفر پر امت کا اجماع ہو۔

۲۔ دوسرا فرقہ جو "اصحاب ابی شمر" سے تعبیر ہے۔ ہر اس شخص پر فتویٰ کفر لگا دیتا ہے جو توحید و قدر کے مسئلہ میں ان کا ہم نوا نہ ہو۔ بلکہ جو ان کے کفر میں شک کرے اس کو بھی کافر سمجھتے ہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کفر صرف جہل باللہ کا نام ہے۔ کیونکہ اللہ کا انکار وہی کرے گا جو اس کے معاملہ میں جہل و نادانی کا شکار ہو۔ یہ جہم بن صفوان کی رائے ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ حقوق العباد کو معاف کر سکتا ہے؟ اس پر مرجئہ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

۱۔ ان میں کے پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک مظالم عباد کا تعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عفو کی یہ صورت ہوگی کہ وہ اس کو اور اس کے خصم کو قیامت کے دن اپنے روبرو بلائے گا اور کہے گا کہ وہ ان مظالم کے عوض اس مظلوم کو کچھ نیکیاں عطا کرے، اور اس کے مقابلہ میں ظالم جرم کا سزاوار ٹھہرے۔ اس بنا پر وہ ان مظالم پر خط عفو کھینچ دے گا۔

۲۔ ان میں دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ از روئے عقل تمام قسم کے گناہگاروں کو معاف کر دینا جائز ہے۔ چاہے ان کا تعلق حقوق العباد سے تجاوز کرنے والوں سے ہو، اور چاہے ان لوگوں سے جنہوں نے حقوق اللہ کی نافرمانی کی ہے۔

مسئلہ توحید میں مرجئہ کئی فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ چنانچہ کچھ لوگ تو اس سلسلہ میں بعینہ وہی کچھ کہتے ہیں جو معتزلہ کہتے ہیں۔ اور کچھ تشبیہ کے قائل ہیں۔ ان مشبہ میں پھر تین گروہ ہیں۔

۱۔ مشبہ کا پہلا گروہ جو "مقاتل بن سلیمان" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ کا جسم ہے۔ جثہ ہے اور انسانی شکل و صورت ہے۔ جس کے گوشت، خون، بال، ہڈی، جوارح، اعضاء سب ہیں۔ اس کا ہاتھ، پاؤں، سر اور دو آنکھیں بھی ہیں۔ وہ مصمت ٹھوس جس میں کہیں خلا نہ ہو) ہے۔ لیکن ان صفات کے ہوتے ساتے بھی وہ نہ تو کسی کے مشابہ ہے اور نہ کوئی شئی

اس سے مشابہت رکھتی ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ جو جوار بی کے معتقدین کا ہے بالکل یہی باتیں کہتا ہے۔ اور اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ منہ سے لے کر سینے تک تو اجوف (جس میں خلا پایا جائے) ہے۔ لیکن اس کے سوا جسم کا باقی حصہ مصمت (ٹھوس) ہے۔

۳۔ ان میں کے تیسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ وہ جسم تو ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔

رویت باری کے بارہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ کچھ لوگ تو معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیکھ لینا ممکن ہے۔

۲۔ اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان آنکھوں سے حضرت حق کا آخرت میں دیدار ہو سکے گا۔

قرآن مخلوق ہے یا نہیں۔ مرجۂ کے اس مسئلہ میں تین فرقے ہیں۔

۱۔ ایک فرقے کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔

۲۔ دوسرا اس کا قائل ہے کہ مخلوق نہیں۔

۳۔ تیسرا توقف کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہم تو قرآن کو اللہ سبحانہٗ کا کلام مانتے ہیں اور یہ نہیں کہتے کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔

باری تعالیٰ کی ماہیت کے بارہ میں مرجۂ کے دو مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

۱۔ ایک مدرسہ کے قائلین یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ایک ماہیت تو ہے مگر ہم اسے اس دنیا میں نہیں جان پاتے۔ البتہ آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم میں چھٹا حاسہ پیدا کر دے گا جس کے ذریعہ ہم اس کی ماہیت کا ادراک کر سکیں گے۔

۲۔ دوسرا مدرسہ فکر اس کا منکر ہے اور اس کی نفی کا قائل ہے۔

مسئلہ قدر میں بھی مرجئہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

کچھ لوگ تو اس مسئلہ میں معتزلہ کے ہم نوا ہیں (اور معتزلہ کے بارہ میں ہم عنقریب تفصیلات بیان کریں گے) اور کچھ لوگ اثبات قدر کے قائل ہیں۔ اس کی وضاحت بھی ہم اس مرحلہ میں کریں گے جب سلسلۂ کلام الحسین بن نجار کے تصوّرِ قدر تک پہنچے گا۔

مسئلۂ صفات میں بھی یہ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔

چنانچہ بعض تو معتزلہ کی طرف مائل ہیں۔ اور بعض "عبداللہ بن کلاب" کے حامی ہیں۔ عبداللہ بن کلاب کا کیا مسلک تھا؟ اس کی تشریح ہم عبداللہ بن کلاب کے سلسلہ میں عنقریب کرنے والے ہیں۔

کلام لطیف کیا ہے اور کلام غامض کس کو کہتے ہیں، اس بارہ میں مرجئہ میں جو اختلاف رائے کارفرما ہے۔ ہم اس کی بھی عنقریب مناسب موقع پر ان شاء اللہ وضاحت کریں گے۔

مرجئہ کے اختلافات کا قصہ ختم ہوا۔

رئیس احمد جعفری

قرشیت

(مسلسل)

یہ کہ ضروری ہے امام قرشی ہو۔ قریش کی فضیلت میں آثار کثیرہ وارد ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ امارت (خلافت) انہی میں رہنی چاہیے۔ ان آثار میں سے ایک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے:

"جب تک لوگوں میں سے دو آدمی بھی باقی رہیں گے امر خلافت قریش میں رہے گا۔"

صحیحین — بخاری و مسلم — میں وارد ہوا ہے کہ آپ نے فرمایا:

"امارت میں لوگ قریش کے تابع ہیں، مسلمان، مسلمان کے، کافر، کافر کے۔"

ایک اور موقع پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"معاملہ خیر کا ہو یا شر کا، لوگ قریش کی پیروی کریں گے۔"

بخاری میں امیر معاویہ کی ایک روایت ہے کہ:

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہتے ہوئے سنا کہ:

امر امارت قریش کے ہاتھ میں رہے گا، جب تک یہ اقامت دین کا فریضہ انجام دیتے رہیں گے۔ اس باب میں ان کے خلاف جو بھی سر اٹھائے گا، خدا اسے رسوا کرے گا۔"[1]

بلاشبہ ان نصوص سے قریش کی فضیلت ثابت ہوتی ہے، اور اس سے بڑھ کر قریش کے لیے

---

[1] منہاج السنۃ، ج ۵، ص ۳، (ابن تیمیہ)

فضل و شرف کا مقام اور کیا ہو سکتا ہے کہ خود رسالت مآبؐ قریشی تھے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ آیا ان دلائل سے واقعی یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلافت قریش ہی میں ہمیشہ ر
گی؟ غیر قریش کے ہاتھ میں نہیں جا سکتی؟ نیز یہ کہ شرط ولایت و امارت یہی ہے کہ خلیفہ قریشی ہو؟

عمل کا جہاں تک تعلق ہے بلاشبہ (شروع میں) یہی تھا کہ خلیفہ قریشی ہو۔ چنانچہ سقیفہ بنی ساعدہ
اجتماع میں جب مسلمان خلیفہ منتخب کرنے کے لیے جمع ہوئے تو انھوں نے مہاجرین ہی میں سے خلی
منتخب کیا، اور یہ کام حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خطبے کے بعد انجام پایا۔ لیکن ایک موقع پر ا
مہاجر کو خلیفہ اس بنا پر نہیں بنایا گیا کہ نص حدیث سے یہ ثابت تھا کہ خلیفہ قریشی ہی ہونا چاہیے
بلکہ اس کے دو سبب تھے:

۱۔ ایک یہ کہ مہاجر، انصار پر ایک گونہ فضیلت رکھتے تھے۔ چنانچہ قرآن میں بھی پہلے انھی کا
کیا گیا ہے۔ نیز اوّل اسلام میں جو شدائد و مصائب انھوں نے برداشت کیے، جس ابتلا سے دوچار
اور جس صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا، اس کا ذکر بھی فرمایا گیا ہے۔

۲۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ اسلام کے نمودار ہونے سے پہلے بھی قریش اپنا ایک مخصوص مقا
رکھتے تھے، اور ظہور اسلام کے وقت بلاد عربیہ میں وہ ایک خاص منزلت رکھتے تھے۔ اسی ب
حضرت ابوبکرؓ نے اپنے خطبے کے آخر میں فرمایا تھا:

"عرب قبیلۂ قریش کے سوا کسی کی سیادت نہیں قبول کر سکتے۔"

چنانچہ اس ارشاد کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ احادیث میں قریش کی جو فضیلت مذکو
ہوئی ہے وہ اسی مفہوم میں ہے۔ البتہ امیر معاویہ کی روایت کا مفہوم یہ نہیں ہے بلکہ دوسرا ہے
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ائمہ قریش ہی میں سے ہوا کریں گے، اور جو ان کے مقابلے میں آئے
خائب و خاسر ہوگا۔

لیکن اس روایت سے کیا ثابت ہوتا ہے؟

کیا یہ ایک واقعہ سے متعلق خبر تھی جو زبان رسالتؐ سے دی گئی تھی۔ یا یہ ایک حکم اور ف

تھا جس پر عمل کرنا ضروری اور لازمی تھا؟

واقعہ کا جہاں تک تعلق ہے بے شک خلفاء اربعہ، حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علی رضوان اللہ علیہم اجمعین کی خلافت کی صورت میں یہ بات واقعہ ہو کر رہی کہ یہ سب قرشی تھے۔

اور یہ بات بھی نہ بھولنی چاہیے کہ امیر معاویہ کی روایت میں خلیفۂ قرشی کے لیے یہ شرط رکھی گئی ہے کہ جب تک "اقامت دین کی سرگرمیاں جاری رکھے۔" اور کوئی قرشی خلیفہ یہ سرگرمیاں جاری نہیں رکھتا، اور ان ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہیں ہوتا تو امر خلافت اس شخص کے ہاتھ میں چلا جائے گا جو اقامت دین کا فریضہ انجام دے خواہ وہ قرشی ہو یا نہ ہو۔

چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اخبار و آثار کے ان نصوص سے اس بات کی کوئی قطعی دلیل نہیں ملتی کہ خلافت ہمیشہ اور ہر حالت میں قریشی ہی کے ہاتھ میں رہنی چاہیے۔ نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر قریشی کی امامت و خلافت کو خلافت نبویہ نہیں تصور کیا جائے گا۔

اور فرض کر لیا جائے کہ ان اخبار و آثار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی یہ تھی کہ خلافت قریش ہی کے ہاتھ میں رہے، پھر بھی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ یہ مرضی وجوب کا درجہ رکھتی تھی۔ اس سے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خلافت اگر قریش کے ہاتھ میں رہے تو یہ افضل ہے، نہ یہ کہ صحت خلافت مبنی ہے قرشیت پر، اور یہی بات درست ہے۔

اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ آثار سے یہ واضح ہوتا ہے کہ خلافت قریش کے پاس رہنی چاہیے، تو یہ بات اس سے کہیں زیادہ واضح ہے کہ یہ صرف اظہار فضیلت کے لیے ہے تکمیل صحت کے لیے نہیں، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے کہ:

"میرے دوست نے مجھے وصیت کی ہے کہ میں سمع و طاعت اختیار کروں اگرچہ والی

کوئی نکٹا حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو۔

بخاری کی روایت ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"سمع و طاعت اختیار کرو اگرچہ تمھارا حاکم گنجا ہی کیوں نہ ہو۔"

صحیح مسلم میں ام الحصین کی روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

"اگر تمھارا حاکم نکٹا عبد سیہ فام ہی کیوں نہ ہو مگر اس وقت تک سمع و طاعت اختیار کیے رہو جب تک وہ تمھیں کتاب اللہ کی طرف لے جاتا ہو۔"

ان نصوص کو اس حدیث سے ملایئے کہ:

"امر خلافت قریش میں رہے گا۔"

تو ان نصوص سے مجموعی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ قریش میں امامت کا ہونا اور رہنا لازم نہیں ہے، نہ غیر قریش کی خلافت غیر صحیح ہے۔ بلکہ غیر قریش کی امارت و خلافت بلا شائبۂ شک و ریب صحیح ہے۔ اور امر خلافت کا قریش میں رہنا، از قبیل اخبار غیب ہے جیسے آپؐ کا یہ ارشادِ گرامی کہ:

"میرے بعد خلافت تیس سال تک قائم رہے گی، اس کے بعد سلاطین و ملوک کا دَور شروع ہو جائے گا۔"

اب رہا حضرت ابوبکرؓ کا اور ان صحابہ کا جو ان کے ساتھ تھے قریش کی خلافت و امامت سے متعلق قول تو وہ مشروط ہے دو چیزوں پر:

۱۔ تقویٰ

۲۔ شوکت وقوت

یہ دونوں چیزیں کسی وقت اگر غیر قریشی میں پائی جائیں اور قریش میں نہ ہوں تو خود حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ارشاد کے مطابق ، اور جن صحابہ نے ان سے اتفاق کا اظہار کیا تھا ان کے قول کے مطابق قریش میں عدم تقویٰ ، اور عدم شوکت وقوت کی صورت میں غیر قریش کی خلافت بالکل صحیح اور درست ہے ۔ کیونکہ جب دارومدار تقویٰ ، قوت اور شوکت پر ٹھہرا تو خلافت اس کا حق ہے جس میں اوصاف پائے جائیں ۔

بہر حال یہ تھا خلافت سے متعلق قرشیت کی شرط لازم پر ایک تحقیقی جائزہ ، نیز اس سلسلے میں جو آثار و اخبار مروی ہیں ان پر ایک ناقدانہ نظر ، اور اس نقطۂ بحث پر گفتگو جس کے مطابق حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع عمل میں آیا ۔

فواد شاکر

بیت اللہ کے مہمانوں کے ساتھ چند لمحے

(نمایندۂ البلاد کا انٹرویو ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے ایک رکن سے)

س ۔ کیا یہ آپ کا پہلا حج ہے ؟

ج ۔ جی ہاں یہ پہلا ہی حج ہے لیکن مجھے امید ہے کہ یہ آخری نہ ہو گا ۔ میں تو دعا کرتا ہوں کہ جب تک میں زندہ ہوں خدا کرے ہر سال مجھے یہ سعادت نصیب ہوتی رہے ۔

س ۔ جب آپ اپنی زندگی میں پہلی بار بلاد مقدسہ میں قدم رکھ رہے تھے تو اس وقت آپ کی شعوری کیفیت کیا تھی ؟

ج ۔ اس بلد حرام میں جب میں پہنچا ہوں تو میرا شعور مختلف احساسات کی آماجگاہ بن گیا تھا ۔ پہلے تو مجھے یقین ہی نہ آتا تھا کہ مجھ جیسے سیہ کار کے قدم اس حرم جیسی مقدس سرزمین پر پڑ رہے ہیں ۔ مجھے ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ جیسے میں کوئی خواب دیکھ رہا ہوں ۔ پھر جب مجھے یقین آگیا کہ فی الواقع یہ میں ہی ہوں جو اس جگہ آیا ہوں اور یہ کوئی خواب نہیں تو بات سمجھ میں آگئی کہ یہ بلاشبہ خدا کا کرم ہے ۔ میں نے دل میں سوچا کہ خدا ہی نے مجھے اپنے آستانے پر بلایا ہے ۔ وہی میرا کفیل اور بہترین کفیل ہے ۔ وہی میرا میزبان اور بہترین میزبان ہے ۔ عمرہ ادا کر چکنے کے بعد میں ساری رات سوچتا رہا اور گویا خدا سے مخاطب ہو کر یوں گفتگو کرتا رہا کہ : مولا ! کیا یہی تیری وہ مقدس سرزمین ہے جہاں تیرے خلیل ابراہیمؑ ۔ ان کی بیوی ہاجرہ اور ان کے فرزند اسماعیل صلے اللہ علیہم وسلم آکر آباد ہوئے تھے ؟ خداوندا ! کیا یہی وہ سرزمین مکہ ہے جس کی خاک سے محمد رسول اللہؐ جیسے انسان نے جنم لے کر انسانیت کو عزت بخشی ہے ؟ بار الہا ! کیا اسی خاک پاک سے صدیق و فاروق اور

ذوالنورین و ابو تراب صلوات اللہ علیہم پیدا ہوئے تھے؟ الٰہی یہ ہے تیرا حرم؟ یہاں ہے وہ غارِ حرا جہاں سے پہلی اور آخری بار ہدایت کا نورانی سرچشمہ پھوٹا تھا؟ یہ ہے صفا و مروہ؟ یہ ہے چاہِ زمزم؟ یہ ہے تیرا بیت عتیق ــــ پہلا گھر جو انسانوں کے لیے بنایا گیا تھا؟ ــــ پھر اپنے تصور میں سیاہ خام غلافِ کعبہ کو دیکھا تو ایسا محسوس ہوا کہ یہ میری سیہ کاریوں کا نامۂ اعمال ہے جو کعبۃ اللہ کے گرد لپٹا ہوا ہے اور میں اپنے اَن گنت معاصی کا اعتراف کر رہا ہوں۔ مجھے یقین ہو گیا کہ میں اس مقدس سرزمین میں ہوں جہاں مجھے خدا نے میرے گناہ دھونے کے لیے بلایا ہے۔ بس میں بے ساختہ پکار اٹھا کہ لبیک اللھم لبیک۔ میں تجھ پر اور تیری اس رحمت پر ایمان لاتا ہوں جو ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے۔

س ۔ آپ نے مملکت عربیہ سعودیہ کو کیسا پایا؟ کیا آپ نے اسے اپنے تصور کے مطابق دیکھا؟

ج ۔ واقعہ یہ ہے کہ میں اسے جیسا خیال کرتا تھا اس سے بہتر پایا۔ ہر طرف برقی روشنی موجود ہے جو اس سے پہلے حرم کے سوا اور کہیں نہ تھی۔ جدّے کے ہوائی اڈے اور اس کے وسیع بازاروں سے لے کر مکّے، عرفات اور مدینے تک پختہ سڑکیں ہیں جو اس حکومت سے پہلے موجود نہ تھیں۔ ہمارے اندازے سے کہیں زیادہ تعداد میں نفیس موٹریں دوڑتی رہتی ہیں جو ادائے مناسک کے لیے زائرین کو کم سے کم وقت میں اور زیادہ سے زیادہ سہولت کے ساتھ مقامات حج و زیارت تک لے جاتی ہیں۔ بڑی اہم اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ حاجیوں کو سب سے زیادہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اب میرے اس اندازے سے بہت زیادہ پایا جاتا ہے جو یہاں آنے سے پہلے میں کیا کرتا تھا۔ یہ حکومت عربیہ سعودیہ کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔ اس حکومت کے جس کام سے مجھے سب سے زیادہ خوشی حاصل ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے چار مصلّوں کو ختم کر کے ایک ہی مصلّیٰ بنا دیا ہے۔ میں اس فعل کی ستائش کیوں نہ کروں جبکہ خدا نے ہمیں ایک ہی امّت بنایا ہے۔

س ۔ اماکن مقدسہ اور مشاعر حج کو دیکھ کر آپ کا پہلا تاثر (First Impression) کیا تھا؟

ج ۔ کیا پوچھتے ہیں اس بارے میں! میرے تاثرات اوّلین تو اسی وقت سے شروع ہو گئے تھے، جب میں جدّے کے ہوائی اڈے سے ٹیکسی پر روانہ ہوا۔ میں احرام باندھے ہوئے تھا۔ میں اس

وقت اندر سے بدل چکا تھا اور میں وہ نہ تھا جو اس سے پہلے تھا۔ میں گویا ایک ایسا بھاگا ہوا غلام تھا جو ندامت کے ساتھ اپنے آقا کی خدمت میں آرہا ہو۔ میرا دل مجھ سے مخاطب ہو کر کہہ رہا تھا کہ: تجھے مبارک ہو کہ تو ایک ایسی جگہ جارہا ہے جو اخوت اور مساوات کی سرزمین ہے۔ وہاں نہ کوئی خادم ہے نہ مخدوم۔ نہ شریف نہ رذیل۔ نہ امیر نہ غریب۔ یہاں سب کے سب یکساں فقیر و محتاج ہیں۔ اور اللہ غنی و حمید ہے۔ سارے بندے بھائی بھائی ہیں۔ سب کے سب گویا خدا کے یکساں افراد خاندان ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ان میں جو زیادہ متقی ہے وہ زیادہ بڑا ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوا جیسے میں اپنے اصلی روحانی وطن میں آگیا ہوں۔ اس کے بعد جب کعبۃ اللہ پر نظر پڑی تو میں اس طرح ندامت کے ساتھ رویا جیسے ایک نافرمان فرزند مدتوں بچھڑے رہنے کے بعد لوٹ کر آگیا ہو اور اپنی ماں کے قدموں سے لپٹ کر اپنی خطاؤں کا اعتراف کر رہا ہو، اور معافی کی درخواست کر رہا ہو۔ یہ محض ایک مثال ہے ورنہ رب کریم اپنے عفو و رحمت میں ہزاروں ماں باپ سے کہیں بڑھ کر ہے۔ طواف کعبہ کے بعد جب میں صفا و مروہ کے درمیان سعی کر رہا تھا تو مجھے یہ آیت یاد آئی کہ لیس للانسان الا ما سعٰی۔ یعنی انسان کو اس کی سعی و کوشش ہی کا پھل ملتا ہے۔ خوب سیر ہو کر آب زمزم پینے کے بعد میری امید بندھی کہ اللہ تعالیٰ مجھے ایک نئی پاکیزہ اور روحانی زندگی عطا فرمائے گا۔ کیونکہ اس نے ہر جاندار شئے کو پانی سے پیدا کیا ہے چند دنوں کے بعد ادائے مناسک کے لیے نہیں بلکہ محض زیارت کے لیے میں منٰی۔ عرفات اور مزدلفہ گیا۔ اس وقت میرا پہلا تاثر یہ تھا کہ خدا ہمیں مجاہد فی سبیل اللہ کی زندگی بسر کرنے کی تعلیم دیتا ہے یعنی ہم ایک جگہ قیام کریں تو یہ سمجھیں کہ دوسری جگہ بھی جانا ہے۔ اماکن مقدسہ میں وقوف و قیام سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ ہم اوامر الٰہی پر یوں ہی قائم رہیں اور آنے والی منزلوں کے لیے کمربستہ رہیں۔

س۔ آپ کی جو مفید اسلامی تصانیف ہیں کیا آپ ان کے نام بتا سکتے ہیں؟

۔ یوں تو میری تصانیف بیس سے زیادہ ہیں لیکن سبھوں کے نام بتانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں۔

میں صرف چند کے نام اور مضامین بتانے پر اکتفا کروں گا۔ ایک کتاب تو انگریزی میں ہے جس کا نام ہے The Holy Quran at a glance یعنی قرآن بیک نظر۔ اس میں قرآنی تعلیمات کو نہایت اختصار کے ساتھ یوں پیش کیا گیا ہے کہ ایک طرف عنوان کے ساتھ آیات ہیں اور اس کے مقابلے میں دوسری طرف اس کا انگریزی ترجمہ ہے۔ اس میں قرآنی اعتقادات، عبادات، اخلاق اور سیاسیات وغیرہ کا ذکر ہے۔ اس کتاب کے سوا میری تمام تصانیف اردو زبان میں ہیں۔ ایک اور کتاب کا نام ہے "مقام سنّت" جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ لغت اور اصطلاح میں وحی کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث اور سنّت کا کیا مفہوم ہے اور ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ اور سنّت کا دین میں کیا مقام ہے؟ وغیرہ وغیرہ ایک کتاب ہے "ریاض السنتہ" جو منتخب احادیث کا مجموعہ ہے۔ دوسری کتاب "گلستان حدیث" ہے جس میں چالیس احادیث کی تشریح کی گئی ہے۔ یہ خاص کر ان جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لئے جن کو احادیث کی طرف سے بے توجہی ہے۔ ایک اور کتاب ہے جس میں پاکستانی معاشرے کے لیے وہ قانونی تجاویز ہیں جن کا تعلق شادی، مہر، طلاق، نفقہ، اور حضانت وغیرہ سے ہے۔ کوئی حرج نہیں اگر میں یہ بھی بتادوں کہ اس کتاب کی بیشتر تجاویز کو حکومت پاکستان نے قانونی شکل دے کر ملک میں رائج کر دیا ہے۔ ایک اور کتاب ہے "الدین یسر" جس میں ان تمام آسانیوں کا ذکر ہے جو اسلام اپنے پیروؤں کو دیتا ہے۔ ایک اور کتاب ہے "اسلام اور فطرت" جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ اسلامی احکام کس طرح فطرت کے عین مطابق ہیں۔ ایک اور کتاب ہے "اجتہادی مسائل" جس میں عصری تقاضوں کے مطابق بعض فقہی اور تاریخی مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔ ان میں چند مسائل ایسے بھی ہیں جن پر پہلے کبھی بحث نہیں کی گئی ہے۔ ایک اور کتاب ہے "قرآنی سبق" جس میں مختلف موضوعات پر اٹھائیس سبق ہیں۔ ہر ایک موضوع کے لیے ایک الگ آیت قرآنی کا انتخاب کیا گیا ہے۔ اور اس کی تشریح آسان زبان میں کی گئی ہے جسے سمجھنے میں کسی بچّے کو دشواری نہ ہو۔ ایک اور کتاب میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ بچّوں کی جسمانی اور اخلاقی تربیت کس طرح کرنی چاہیے۔ میں نے بعض عربی کتابوں کا

ترجمہ بھی کیا ہے ۔ مثلاً ابن طقطقیٰ کی الفخری یا خضری کی اصول الفقہ وغیرہ ۔

س ۔ آپ کی نظروں میں آپ کی سب سے اہم تصنیف یا تالیف کون سی ہے ؟

ج ۔ ایک خاص نقطۂ نظر سے میرے نزدیک سب سے اہم تالیف وہ کتاب ہے جس میں وہ روایات یکجا کر رہا ہوں جو سنی و شیعہ دونوں کی متفق علیہ ہیں ۔ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے اس خلیج کو تنگ کر دے جو دونوں فرقوں کے درمیان حائل ہے ۔ میرا گمان ہے کہ یہ کام اس سے پہلے نہیں ہوا ہے ۔ اس کی آٹھ قسطیں مشہور پاکستانی ماہنامہ "ثقافت" میں شائع ہو چکی ہیں ۔ میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس آغاز کو انجام خیر تک پہنچائے اور اسے مسلمانوں کے لیے نفع بخش بنائے ۔ آمین ۔

س ۔ کیا آپ اپنے موجودہ دائرۂ عمل سے باہر بھی دینی یا ثقافتی خدمات انجام دیتے ہیں ؟

ج ۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے یہ توفیق بخشی ہے کہ میں اپنے دائرۂ عمل سے باہر بھی اسلام کا پیغام پہنچاتا رہتا ہوں ۔ ایک لمبی مدت تک میں ریڈیو پاکستان لاہور سے تفسیر قرآن بیان کرتا رہا ہوں ۔ خاص خاص مواقع پر جو دینی موضوعات پر میری تقریریں نشر ہوتی رہی ہیں ان کی تعداد چھ سو تک پہنچتی ہے ۔ یہ سلسلہ کبھی کبھی ہنوز جاری رہتا ہے ۔

س ۔ آپ کے جو بھائی یہاں بلد حرام میں رہتے ہیں کیا آپ انھیں کوئی خاص نصیحت فرمائیں گے ؟

ج ۔ میں یہاں واعظ بن کر نہیں آیا ہوں تاہم اپنے گرد و پیش جو کچھ میں دیکھتا ہوں ان کے بارے میں اگر کوئی مشورہ دینا میرے لیے مناسب ہو تو میں صرف یہ عرض کروں گا کہ حرم کے ارد گرد موٹر وں کے ہارن کو قطعاً ممنوع ہونا چاہیے ۔ آپ مجھ سے زیادہ جانتے ہیں کہ متمدن ممالک میں نہ فقط شفاخانوں اور اسکولوں کے پاس ہارن بجانا ممنوع ہے بلکہ پوری حدود بلدیہ میں یا خاص خاص سڑکوں پر بھی ہارن بجانے کی ممانعت ہے ۔ حرم کو سب سے زیادہ اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ کان کے پردے پھاڑنے والے ہارن یہاں ممنوع قرار دیے جائیں ۔

غزل

مرتضیٰ صدیقی حیرتؔ
(سابق ڈائرکٹر فنانس سروسز اکیڈمی)

نہ تمنا نہ یاس کا غم ہے — بے دلی کا بھی ایک عالم ہے
یہ نہیں دل نے چوٹ کھائی نہ ہو — لیکن اب زخم ہے نہ مرہم ہے
دل کی دنیا میں حسن کا احساس — بس یہی حاصلِ دو عالم ہے
بارہا آئے آنکھ تک آنسو — مانعِ گریہ ضبطِ پیہم ہے
ایسا ہنسنے میں بھی تو ہوتا ہے — نہ کہو مجھ سے چشم پُرنم ہے
ہوتی رہتی ہے سعیِ لاحاصل — یعنی اس پر بھی عزم محکم ہے
برہمیِ مزاجِ دوست نہ پوچھ — کچھ مزاجِ زمانہ برہم ہے
کیا اشارہ ہوا ہے شبنم کو — سوئے خورشید مائلِ رم ہے
کیوں دھڑکتا ہے کائنات کا دل — کیا یہ گزرے ہوؤں کا ماتم ہے

یوں تو ہونے کو ہیں گنہ بے حد
رحمتِ بے حساب کیا کم ہے

باب التقریظ والانتقاد

سفر

رئیس احمد جعفری

قدرت کی طرف سے جسٹس ایس۔ اے رحمان کو گوناگوں اور بوقلموں صفات و کمالات ودیعت ہوئے ہیں۔ وہ بیک وقت بہت کچھ ہیں۔ ماہر آئین و دستور بھی، ایک بہترین مقنن بھی، نکتہ طراز ادیب بھی، خوش گفتار خطیب بھی، سخن فہم بھی، سخن سنج بھی، محتسب بھی، نقاد بھی، مفکر بھی اور شاعر بھی۔ ساتھ ہی ساتھ بہت سے تہذیبی، ثقافتی، علمی، ادبی، اور سماجی اداروں کے روح رواں بھی۔ مصروفیات کا بے پناہ ہجوم نہ ان کی شگفتگی مزاج میں حائل ہوتا ہے۔ نہ جوش کار میں۔ انھوں نے اردو ادب کا دامن لعل و گوہر سے بھر دیا ہے۔ انھوں نے بہت کم کہا ہے۔ لیکن جو کچھ کہا ہے خوب اور بہت خوب کہا ہے۔

قیام پاکستان کے بعد مظلوموں پر جو کچھ گزری وہ تاریخ ہند کا ایسا المناک، اور جگر خراش باب ہے جس کی مثال پیش کرنے سے تاریخ عالم قاصر ہے۔ ان حوادث نے ہر دانشور ہر مفکر، ہر ادیب اور ہر شاعر کو دعوت نطق و کلام دی۔ اخبارات میں دھواں دھار بیانات شائع ہوئے۔ رسائل میں لرزہ خیز مقالات چھپے۔ ڈرامے لکھے گئے۔ افسانے تحریر کیے گئے۔ ناول عالم وجود میں آئے۔ اور شاعروں نے تو گویا قلم توڑ دیا — روئے اب دل کھول کر اے دیدۂ خوننابہ بار!

ادب کے بازار میں شاعر اور ادیب اپنی یہ پونجی لے کر پہنچے۔ داد و تحسین کا خراج لے کر واپس آئے۔ پھر نہ داد دینے والوں نے کچھ یاد رکھا، نہ بازار ادب میں یہ چیزیں سکۂ رائج الوقت

بن سکیں۔

لیکن "سفر" ایسی کامیاب تخلیقی کوشش ہے جو اپنی نوعیت، انفرادیت، زبان و بیان کی گہرائی اور اثر انگیزی، اسلوب کی معنویت اور فکر کی بلندی کے اعتبار سے بلاشبہ اردو زبان کا قابل فخر اور لازوال سرمایہ ہے۔ اس میں جذبات ہیں لیکن ٹھہراؤ کے ساتھ، درد ہے لیکن ٹیس کے ساتھ نہیں کسک کے ساتھ۔ زبان کی رعنائی ہے۔ نگینے کی طرح ترشے ہوئے الفاظ، نئی اور شگفتہ ترکیبیں۔ آنسو ہیں لیکن سمندر کی طرح نہیں شبنم کے قطروں کی طرح۔ یہ ایک عجیب چیز ہے جو جانِ سخن ہے ـــــ غالب صریر خامہ نوائے سروش ہے۔ "سفر" کے اشعار پڑھتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے شاعر کے واردات میں نوائے سروش بھی شامل ہے۔

کتاب کا ہدیہ "تحریک پاکستان کے ان گمنام رضاکاروں کے نام ہے جن کے ذکر سے تاریخ آزادی کے اوراق خالی ہیں۔"

اس کے بعد آغازِ سفر ہوتا ہے اور سفر کی داستان بیان کرنے والا خود ہی بتاتا ہے:

"اس شعری داستان کا موضوع مشرقی پنجاب کے ایک بوڑھے مہاجر کا جسمانی، روحانی اور ذہنی سفر ہے۔ وہ اپنے آبائی گاؤں کو اس وقت چھوڑتا ہے جب کہ حب الوطنی اور مذہب کے نام پر گاؤں تباہ کیا جا چکا ہے اور اس کے باشندے تعصب اور تنگ نظری کی بھینٹ چڑھ چکے ہیں۔ وہ سخت جان بوڑھا یکہ و تنہا پاکستان کا رُخ کرتا ہے۔ راستے میں تھکن سے چور ہو کر ایک درخت کے تنے سے لگ کر سو جاتا ہے۔ اس کی اپنی یادیں مسلمان قوم کے اجتماعی شعور سے، اس کے دماغ میں نیند کی چھاؤں میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں، اور منفصل تاریخی مناظر کا روپ دھار لیتی ہیں۔ ہندوستان میں آریاؤں کے ورود سے لے کر انگریزی عملداری کے اختتام تک کے چیدہ چیدہ واقعات خواب کے طلسمی عمل سے علامتی ہیئت اختیار کر کے اس کی آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتے ہیں۔ خواب تحریک پاکستان کے نعروں کے ساتھ ختم ہوتا ہے۔ اور مسافر بیدار ہو کر ایک نئے عزم کے ساتھ دوبارہ راہ لیتا ہے۔ اثنائے راہ ایک سکھ عورت اپنی مقتول مسلمان سہیلی کا بچہ اس کے حوالے کرتی ہے۔ یہ

واقعہ گویا پاکستان کے تخلیق کی تمثیل ہے۔ بالآخر بوڑھا مسافر پیچھے کوسے کر پاکستان کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور افق پر چاند ستارے کا نشان دیکھ کر سجدۂ شکر بجالاتا ہے۔ یہی "سفر کی آخری منزل ہے۔"

ان سطروں کے مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ سفر کی حکایت بیان کرنے والا تاریخ کے اوراق بھی کھنگال چکا ہے۔ نفسیات انسانی پر بھی عبور رکھتا ہے۔ کہانی کے اتار چڑھاؤ کے فن سے بھی واقف ہے۔ وہ صرف ایک شاعر ہی نہیں فن کار بھی ہے۔ اور اس کا فن یک جہتی نہیں ہمہ جہتی ہے۔

سب سے پہلے ہمارے کان "ندائے غیب سنتے ہیں:

فنا کی بستی ہے باغ ہستی نہ گل رہے گا نہ خار ہوگا
نہ فرشِ خاکی رہے گا باقی نہ آسماں کا غبار ہوگا
گزشتنی ہے بہارِ دنیا، شکستنی ہے خمارِ دنیا
ہوا جو پیدا جہانِ امکاں میں وہ قضا کا شکار ہوگا
اٹھائے پھرتا ہے ابن آدم ضعیف کندھوں پہ اک امانت
قدم قدم کا حساب ہوگا، نفس نفس کا شمار ہوگا

. . . .

بحر کا انتخاب اور الفاظ کا دروبست، بجائے خود ایک ایسا تاثر پیدا کرتا ہے کہ پڑھنے والا اس اقلیم سخن میں گم ہو کر رہ جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے دل ٹکڑے ہو کر آنکھوں کے راستے بہنے لگا ہے۔ یہ چند بول ہیں لیکن ان میں شکوہ اور دبدبہ بھی ہے۔ غم کی چاشنی بھی۔ اور بے ثباتی دنیا کا عبرت ناک مرقع بھی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے جو کام چند صفحے نہیں کر سکتے وہ چند الفاظ کر گذرتے ہیں۔ غالب کا یہ شعر تو آپ نے بارہا پڑھا ہوگا:

اک ایک قطرے کا مجھے دینا پڑا حساب　　خونِ جگر ودیعتِ مژگانِ یار تھا

تغزل کو ہمارے شاعر نے ایک تصویر بنا کر پیش کر دیا ہے:

اٹھائے پھرتا ہے ابن آدم ضعیف کندھوں پہ اک امانت
قدم قدم کا حساب ہوگا، نفس نفس کا شمار ہوگا

سفر شروع ہوچکا ہے کیوں نہ ہم بھی مسافر کے قدم بہ قدم چلنے کی کوشش کریں۔

یہ بستی بھی بستی تھی کچھ دیر پہلے
مگر اب خرابہ کہ دل جس سے دہلے
کہیں تھیں نہتے جوانوں کی لاشیں
کہیں کم سنوں ناتوانوں کی لاشیں
جو خوش بخت تھیں بیٹیاں کٹ چکی تھیں
کہ باقی "شریفوں" میں سب بٹ چکی تھیں

روح فرسا منظر دیکھ کر مسافر:

چلا یوں نکل کر سوادِ وطن سے
جدا جس طرح روح ہوتی ہے تن سے
وہ اک ڈھیر کے پاس کچھ اٹکا
مگر چل دیا دے کے گردن کو جھٹکا
جہاں اب فقط راکھ تھی اور دھواں تھا!
وہیں اس جگر سوختہ کا مکاں تھا!

........!

یکایک پھسل کر گرا وہ زمیں پر
تھی پگڑی کہیں پہ، عصا تھا کہیں پہ

........!

وہ ایک درخت کے تنے سے ٹیک لگا کر بیٹھ جاتا ہے۔ لب در د آشنا پر فغانِ درد ہو
کہ — ہر کوئی درماندگی میں نالہ سے دوچار ہے۔ اور اس کے بعد دبے پاؤں نیند کی دیوی اُسے
خواب کی دنیا میں پہنچا دیتی ہے۔ وہ ایک خواب دیکھتا ہے:

خواب میں ربط اور تسلسل نہیں ہے اس لیے کہ وہ خواب ہے تاریخ کی کتاب نہیں ہے۔ لیکن
تاریخ ہند کی جھلکیاں اس کے اندر کچھ اس طرح سمٹ آئی ہیں کہ ان ٹکڑوں کو اگر جوڑا جائے تو ایک مسلسل
دلچسپ تاریخ بن سکتی ہے۔

مسافر خواب دیکھ رہا ہے۔ مختلف مناظر اس کی نگاہوں کے سامنے پردۂ سیمیں کی تصاویر
متحرکہ کی طرح آنے لگتے ہیں۔

ہندوستان میں آریہ داخل ہوتے ہیں:

شمال مغرب کی سرحدوں پر سحاب آسا غبار اٹھا
جو گرد بیٹھی تو تنگ گھاٹی کے مکھ سے اک رتھ سوار اٹھا
ہے نکھری نکھری سی گوری رنگت خمار آنکھوں میں سوم رس کا
چھتر کے سر پہ دیو بانی، نشان ماتھے پہ ہے کلس کا
دھنک سے یوں اگنی بان نکلے جھلس گئیں بن میں پھول کلیاں
لہو سے گالوں کے لال ساری ہوئیں مہنجو ڈارو کی گلیاں

منظر بدلتا ہے۔

رام اور سیتا کی شادی، بن باس، راون کی دراز دستی، وطن کو باعزت واپسی۔ کوروں
پانڈوں کی جنگ۔ یہ سب چیزیں چشم خفتہ دیکھ رہی ہے کہ گوتم بدھ کا دور شروع ہوتا ہے۔ پھر اشوک
کی باری آتی ہے۔ پھر بکرماجیت کی میزان عدل نظر کے سامنے آتی ہے۔ منظر پے بہ پے تبدیل ہو رہا ہے
یہاں تک کہ سکندر اور پورس کی لڑائی ہوتی ہے۔ یہ سارے مناظر جلدی جلدی تبدیل ہو رہے ہیں۔ یہاں
تک کہ سوامی کرشنم آچاریہ نمودار ہوتے ہیں۔ اور وہ بدھ مت کا جو اصنام پرستی کا سخت مخالف تھا

پورے استبداد اور خوں آشامی کے ساتھ صفایا کر دیتے ہیں۔ اس منظر کو شاعر نے زبانِ شعر سے اس طرح بیان کیا ہے جیسے کوئی باکمال مصوّر اپنے موقلم سے ایک تصویر کھینچ کر رکھ دے:

اک برہمن نے آکر لاٹھی کو یوں گھمایا
بدھ مت رہا وطن میں باقی نہ اس کا سایا
استھان بن رہے ہیں بھارت سے دور ہٹ کر
پھولی پھلی ہے ڈالی، اپنے تنے سے کٹ کر

یہ آخری مصرعہ تو اپنے اندر ایک جہانِ معنیٰ آباد رکھتا ہے۔ جس ملک پر بدھوں کی غالب اکثریت تھی اسے برہمن ازم نے اس طرح شکست دی کہ وہ جلا وطن ہو گیا۔ آج چین، جاپان، برما، لنکا اور جنوب مشرقی ایشیا میں کروڑہا کی تعداد میں بدھ مت کے پیرو موجود ہیں۔ لیکن اپنے وطن میں وہ اتنی تعداد بھی نہیں رکھتے کہ کسی صوبائی اسمبلی میں اپنا ایک آدمی بھی ممبر منتخب کرا سکیں۔

پھولی پھلی ہے ڈالی اپنے تنے سے کٹ کر

یہ ایک مصرعہ پوری تاریخ ہے۔

ان رواں دواں مناظر کے ہجوم میں مردِ مومن ابھرتا ہے جو ہندوستان میں داخل ہو رہا ہے۔
ہندوستان —— میرِ عربؐ کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے!
شاعر کا شکوہِ الفاظ خود ایک لشکرِ گراں سے کم نہیں:

میداں میں نقّارہ گونجا
ایک بگولا اٹھا، لپکا!!
آنکھوں میں ہنگامے ابھرے
شملے اور عمامے ابھرے
دوڑے ایسے سرپٹ گھوڑے
گویا تیر قضا نے چھوڑے

بھالے اور شمشیریں چمکیں!
ہاتھوں میں زنجیریں چھنکیں
نعرے گونجے: "اللہ اکبر"
سہمے بت مندر کے اندر
بجلی چمکی ، بادل گرجا
دھرتی نے پھر پلٹا کھایا!

غزنوی، غوری، ایبک کا دَور آتا ہے اور چشمِ تماشا کے سامنے سے گزر جاتا ہے۔ اب ابراہیم لودھی، اور ظہیرالدین بابر میں جنگ ہوتی ہے۔

لودھی کی فوج:

استادہ مست ہاتھیوں کا اک طرف حصار
قائم ہیں جس کے سلسلے مانند کوہسار!

بابر کا لشکر:

شعلے دہانِ توپ سے نکلے جو کوند کر
ہاتھی فرار ہو کر اپنوں کو روند کر
سونڈیں اٹھائے پیچھے چنگھاڑتے گئے
پشتوں سے بوجھ راستے میں پھاڑتے گئے
کوئی پکارا ختم ہوا لودھیوں کا راج
مغلوں کے سر پہ آج ہے فتح و ظفر کا تاج

ایک تاریخی اور فیصلہ کن جنگ کا نقشہ چند سیدھے سادے الفاظ میں کھینچ دینا اگر سہل ممتنع میں نوادر کیا ہے؟

پھر عہد مغلیہ کا مرقع سامنے آتا ہے۔ یہ بابر ہے۔ یہ ہمایوں ہے۔ یہ دینِ الٰہی کا موجد اکبر

یہ رند لاابالی جہانگیر ہے۔ یہ شاہجہان اعظم ہے۔ تاج کا خالق اور اپنے ہی قلعہ کا قیدی۔ یہ مرد درویش و مصحف نویس عالمگیر۔ پھر رنگیلے شاہ جلوہ فرما ہوتے ہیں۔ یکایک نادر شاہ کی تیغ بے اماں چمکنے لگتی ہے دلّی کی گلیاں خونِ مسلماں سے لال ہو جاتی ہیں ——— ہو گیا مانند آب ارزاں مسلماں کا لہو ———

یہ نابینا شاہ عالم ہیں۔ ہندوستان کی مسلم حکومت پر ہر طرف سے یلغار ہو رہی ہے۔ مرہٹے "گریٹ مرہٹہ ایمپائر" کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ سکھ اپنی بادشاہت قائم کر رہے ہیں۔ انگریز سوداگر کمپنی کے نام پر حکومت کا ڈراما کھیل رہا ہے۔ ان سب مناظر کی شاعر نے اس طرح مرقع گری کی ہے کہ کسی طرح کی تشنگی باقی نہیں رہتی۔ یہاں تک کہ جب حالت یہ ہو جاتی ہے کہ:

نواب شہر شہر میں راجے نگر نگر! !
ٹوپی ادھر ہے تخت پر دستار ہے ادھر
اڑ کر گئی ہیں بھارتی چادر کی دھجیاں
کچھ مرہٹہ کے ہاتھ میں کچھ خالصہ کے سر

اس لامرکزیت سے فائدہ اٹھا کر، انگریز تکلف برطرف کر کے باقاعدہ حکمران بن جانے کا خواب دیکھنے لگتے ہیں۔ ویسے عملاً زمام سلطنت ہے انہی کے ہاتھ میں۔ اسی اثنا میں:

چربی اور بندوق کے جھگڑے سے نکل چنگاری
جس نے اٹھ کر نگر نگر میں کر دی شعلہ کاری

. . . .

بیٹھا ہے دربار کے اندر ملزم شاہنشاہ
جرم تھی، افسر نگی قاضی، ابن الوقت گواہ

بہادر شاہ کی بے بسی، غدر کی تباہ کاری، اور مسلمانوں کے انتشار اور پراگندگی کا اس سے بہتر مرقع کھینچا نہیں جا سکتا ———

اے مصور تیرے ہاتھوں کی بلائیں لے لوں

غدر کے بعد اگر سرسیّد اپنی بے مثال عزیمت واستقامت کے ساتھ نمودار نہ ہوتے تو
ں ختم ہو جاتے۔ ہندوان کے دشمن تھے، تو انگریز دشمن جاں۔ اس حالت میں سرسیّد میدان
تے ہیں:

ایک بڈھا کہہ رہا ہے اے مسلمانو! پڑھو
عقل کے زینے سے تم بامِ ترقی پر چڑھو
ہو چکا جو ہو چکا، سوچو کہ کل لائے گا کیا
نام لو اللہ کا، آگے بڑھو آگے بڑھو

اسی سلسلے میں حالی اور اکبر بھی اپنی اپنی لے میں اپنا اپنا راگ سناتے ہیں کہ تحریک خلافت
ودمیں آتی ہے۔ اتحادی طے کر لیتے ہیں کہ ترکوں کو ختم کر دیا جائے۔ مسلمانانِ ہند علی برادران
اظفر علی خاں وغیرہ کی قیادت میں برطانوی استبداد کے خلاف کفن سر سے باندھ کر میدان
آتے ہیں۔ گاندھی جی مسلمانوں سے اتحاد کرتے ہیں۔ ہندو، مسلمان، سکھ بھائی بھائی بن جاتے
رفرنگی استعمار کا مقابلہ کر رہے ہیں۔ اسی دور میں جنرل ڈائر کی گولیاں جلیانوالا باغ امرتسر
ووں، مسلمانوں اور سکھوں کو بھون ڈالتی ہیں:

بے بس تھری جان بچا کر گرتے پڑتے بھاگے
کچھ لیٹے تو ایسے سوئے پھر نہ کبھی وہ جاگے

یظلوم کی کشمکش جاری ہے۔ مسلمانوں کی ایک جماعت ہندوستان کو دارالحرب قرار دے
کا فیصلہ کر لیتی ہے:

پر جوش مسلموں کے کچھ قافلے رواں ہیں
بوڑھے ہیں چند ان میں، چند ان میں نوجواں ہیں
گھر بار اونے پونے اوروں کو دے چلے ہیں
ایمان کا اثاثہ ہمراہ لے چلے ہیں

تکبیر ہے زباں پر، دل میں غمِ خلافت
پیشِ نظر ہے اپنے پیارے نبیؐ کی سنّت

تحریک ہجرت کا مذاق شروع سے اڑایا جاتا رہا ہے۔ رحمان صاحب پہلے شخص ہیں جس نے اس تحریک کو اور اس کے مضمرات کو صحیح رنگ میں دیکھا اور نکھرے ہوئے انداز میں بیان کر دیا۔

تکبیر ہے زباں پر، دل میں غمِ خلافت
پیشِ نظر ہے اپنے پیارے نبیؐ کی سنّت

یہ بات صرف وہی کہہ سکتا تھا جس کا دماغ بھی مسلمان ہو اور دل بھی۔

اس کے بعد پھر منظر بدلنے لگتے ہیں۔ گاندھی جی کا برت، ستیہ گرہ، اہنسا، چرخا، رام راج۔ یہ سب گاندھی جی کے وہ متفرق نعرے ہیں جو وقتاً فوقتاً فضائے ہند میں گونجتے رہے تھے۔ مسافر بھی یہ نعرے سن رہا ہے۔

اس کے بعد تحریک ترک موالات کا دور آتا ہے۔ بدیسی مال کا بائیکاٹ شروع ہوتا ہے۔ کھدر اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

اور اس کے بعد گاندھی کی وہ مبنی بر تشدد تحریک شروع ہوتی ہے جس کا نام تھا Quit India (ہندوستان چھوڑ دو)۔ یہ تحریک صرف غم و غصہ کا نتیجہ تھی۔ گاندھی جی نے دوسری جنگ عظیم میں محوریوں کی پیہم اور مسلسل کامیابیاں، اور اتحادیوں کی پیہم اور مسلسل ناکامیاں دیکھ کر یقین کر لیا تھا کہ بازی جرمنی کے ہاتھ میں رہے گی، اور انگریز کہیں کے نہ رہیں گے۔ سوبھاش چندر بوس کا قید خانے سے فرار ہو کر جرمنی پھر جاپان پہنچ جانا سونے پر سہاگہ ثابت ہوا۔

شروع سے گاندھی جی کا یہ عقیدہ رہا تھا کہ ہندوستان، ہندو مسلم اتحاد کے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا۔ ہندو مسلم اتحاد کی اب وہ ضرورت نہیں محسوس کرتے تھے۔ وہ مسلمانوں کو ان کے مطالبات کو، ان کی واحد نمائندہ جماعت مسلم لیگ کو، ان کے قائد اعظم کو یکسر نظر انداز کر رہے تھے۔ اور ان کا مطالبہ یہ تھا کہ برطانوی حکومت بھی یہی کرے۔ وائسرائے بہادر بھی

یہی کریں۔

حالات اگر سازگار ہوتے تو شاید یہ مطالبہ مان لیا جاتا۔ لیکن جنگ کے اس خطرناک ترین مرحلے پر انگریز، مسلمانوں کا ہمدرد نہ ہوتے ہوئے اور ان سے پرخاش رکھتے ہوئے بھی انھیں یکسر نظرانداز نہیں کر سکتا تھا۔ جتنا کر سکتا تھا اس نے کیا بھی۔ لارڈ ویول وائسرائے ہند نے کلکتہ میں اعلان کر دیا:

"کسی ملک کا جغرافیہ نہیں بدلا جا سکتا۔"

یہ اعلان پاکستان کی نفی پر مبنی تھا۔ لارڈ ایٹلی نے بعد میں اعلان کر دیا کہ:

"کسی اقلیت کو، اکثریت کے راستے میں حائل ہونے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔"

یہ اعلان بھی پاکستان کی نفی پر مبنی تھا۔ لیکن گاندھی جی ان باتوں سے مطمئن نہیں ہوئے انھوں نے انگریزوں سے مطالبہ کیا، تم ہندوستان سے رخصت ہو جاؤ۔ ہم مسلمانوں سے بھگت لیں گے۔ اور اگر تم نہ گئے تو ہم سول وار کا آغاز کر دیں گے، اور خون کی ندیاں بہا دیں گے یہ اعلان وہ شخص کر رہا تھا جس نے "عدم تشدد" یا اہمسا کو سیاسی پالیسی کے طور پر نہیں مذہبی عقیدے کے طور پر قبول کیا اور اپنایا تھا۔

انگریزوں نے ہندوستان نہیں چھوڑا۔ توڑ پھوڑ کی تحریک شروع ہو گئی۔ شاعر نے صرف تین شعروں میں ساری تاریخ اس تحریک کی بیان کر دی ہے:

شعلے لپک رہے ہیں تھانوں سے دفتروں سے
آہیں سی اٹھ رہی ہیں گوروں کی محفلوں سے
ریلیں رکی کھڑی ہیں سب کا سیٹیاں ہیں
پٹڑی اٹی ہوئی ہے جنتا کی گردنوں سے
"ہندوستان چھوڑو، ہندوستان چھوڑو"
ابھی ہے لال پگڑی بازار میں جھتوں سے!

تاریخ ہند کا یہ نازک ترین لمحہ تھا۔

اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ انگریزوں کو نکال کر مسلمانوں کو غلام بنا لیا جائے۔

اس تحریک نے انگریزوں کو سراسیمہ اور دہشت زدہ کر دیا تھا۔ ہندوستان کی اقلیتیں دبک کر سمٹ گئی تھیں۔ وہ اس درجہ سہمی ہوئی تھیں کہ اپنے سارے مطالبات بھول گئیں۔ مسلمانوں کا ایک طبقہ کانگرس کے ساتھ تھا۔ اور گاندھی جی کے ہاتھ مضبوط کر رہا تھا۔ گاندھی جی مکمل شہنشاہی اختیارات سے کم پر کسی طرح راضی نہیں تھے۔ اتنے میں خوابیدہ مسافر کو ایک چہرہ ابھرتا نظر آتا ہے جس کی تصویر شاعر نے باین الفاظ کھینچی ہے:

راست رو، راست باز، دور اندیش
وہ سیاست کا باصفا درویش
سرو قد، خوش لباس، خوش گفتار
تن کا نازک ہے، عزم کا کہسار
اس کے لفظوں میں ہے عجب تاثیر
گونجتی ہے فضا میں یہ للکار!!

قائد اعظم کے شمائل و فضائل کا یہ کتنا مکمل مرقع ہے۔

خوابیدہ مسافر کے کانوں میں قائد کی للکار گونجتی ہے:

صدیوں سے تیرے سر پہ غلامی کا بار ہے
اس بارِ جاں گداز کو سر سے اتار۔ اٹھ
کم ظرف ہیں یہ حب وطن کے اجارہ دار
خود اپنی رہ تراش، حقیقت شعار۔ اٹھ
تاریک صبح زندگی اب ہند میں ہوئی
دن کو اجال دے مرے شمس النہار۔ اٹھ

ہے بے قرار گلشن اسلام کی زمیں
رت پھر بہار کی ہے نسیم بہار۔ اٹھ
ایمان و اتحاد ہوں تنظیم کے رفیق
سر سے کفن لپیٹ کے مردانہ وار اٹھ

. . . .

یہ للکار بجلی کا کڑکا تھی ــــ زمیں ہند کی جس نے ساری ہلا دی۔
پاکستان کا نعرہ اب ہر مسلمان کی زبان پر تھا۔
اس نعرے کا زور کم کرنے کے لیے پہلے عدم تشدد کے پرستاروں نے دھمکی دی۔

دریا دریا خون بہے گا
بھارت دیش اکھنڈ رہے گا

لیکن جب دھمکی سے کام نہ چلا تو تھپکی دی۔ دھمکی اور تھپکی یہ دونوں کام بنیئے ہی بیک وقت انجام دے سکتے ہیں۔ شاعر نے بنیا ذہنیت کو جس صناعی سے بے نقاب کیا ہے وہ اسی کا حصہ ہے۔ بنیا گیت گاتا ہے۔ اور اس گیت میں ہندوازم کی پوری تاریخ آجاتی ہے ــــــ طنز لطیف کے جلو میں بنیا مسلمان سے کہتا ہے:

ہم تم بھارت باسی سارے آجا میرے پریم دوارے
جو کچھ تیرا، سو سب میرا تجھ کو کیسی چنتا پیارے
کھیتی تیری، حاصل میرا، قرضہ تیرا، لیکھا میرا
جی کا لاگو یہ انجھیڑا، میرا جیون تیرے سہارے
رن میں تو ہی آگے ہو گا، تو دشمن کا سر کاٹے گا
نت نت ہو سرداری تیری، ہر دم تیرا داس پکارے
آجا پریم کتھائیں رٹ کر، لیکن بیٹھ ذرا تو ہٹ کر

جاتی بندھن سخت کرلے ہیں تجھ کو کانی چند اشارے
میرا مندر اور رسوئی، ان میں آئے اور نہ کوئی
تجھ سے رشتے ناطے جتنے لیسے کب تھے بھاگ ہمارے
نفرت تجھ سے؟ توبہ توبہ، یہ کیا تیرے دل میں آیا
دیش اپنے کی ریت یہی ہے سن لے میرے مُرحن تارے
مشکل تجھ سے گھل مل جانا، لیکن اس سے مت گھبرانا
اپنا ہے بس ہے ایک گھرانہ، بھارت دیش اکھنڈ ہے پیارے

. . . .

لیکن وہ زمانہ اب گزر چکا تھا جب مسلمان سادہ لوحی سے مات کھایا جایا کرتا تھا۔ اب تو وہ میدان میں ڈٹا ہوا تھا۔ اس نے بنیئے کے اس رس بھرے گیت کا جواب طبل جنگ سے دیا۔ وہ عرصۂ رزم میں وارد ہوا لیکن کس طرح ؟

بٹ کے رہے گا ہندوستان
لے کے رہیں گے پاکستان !
قائداعظم زندہ باد !
پاکستان کا مطلب کیا ؟
لا الٰہ الا اللہ !!!
پاکستان زندہ باد !

شاعر نے ان چند الفاظ میں پوری تحریک پاکستان سمو دی ہے۔ ہر اہم اور ضروری گوشۂ نظر کے سامنے آگیا ہے۔

مسافر سوتے سے جاگا۔ یہ جاگنا پیام بیداری ثابت ہوا۔ خود اس کا لڑکا بھی اس تحریک کے رضاکاروں میں شامل تھا، اور وہ خود بھی اک ولولۂ تازہ اپنے اندر محسوس کر رہا تھا:

جوانوں کی تکبیر کانوں میں گونجی
تمنّا کی لو ہو گئی اور اونچی !
نہ تشویش کوئی نہ اب کوئی مشکل
کمر باندھ لی چل پڑا سوئے منزل

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ !

مسافر چلا، چلتا رہا ۔ ایک جھنڈ کے پاس پہنچا، اور یہاں پہنچ کر کیا دیکھتا ہے:

ہری گھاس پر لاشے بکھرے پڑے تھے
کہ جیسے درختوں سے پتّے جھڑے تھے
کہیں تھا اندھیرا کہیں تھا اجالا
ادھر کوئی لاٹھی، ادھر کوئی بھالا

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

یہ مسلمانوں کے بے گور و کفن لاشے تھے ۔ لیکن درندگی اور بہیمیت کے اس اندھیرے میں انسانیت کی ٹمٹماتی ہوئی روشنی بھی کہیں نظر آجاتی تھی:

پڑی تھی کٹی گھاس پر ایک عورت
قریب اس کے بیٹھی تھی اک نیک عورت
لیے اپنی آغوش میں ایک بچّہ !
پلاتی تھی بیٹھی ہوئی دودھ اپنا

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ !

یہ ایک سکھ عورت تھی جس نے اپنی ایک مسلمان سہیلی کے اس بچّے کو سینے سے لگا رکھا تھا اور اب مسافر کے حوالے کر دیا۔

مسافر نے تشدّد کی تاریکی میں محبت کا یہ نور دیکھا تو خاموش نہ رہ سکا:

تب آہستہ بچے کو اس نے اٹھایا
کیا پیار سینے سے اس کو لگایا
کہا پھر پلٹ کر یہ باچشم پُرنم
"سلام اے محبت کی دیوی، چلے ہم!"

. . . . !

مسافر کے قدم آگے بڑھ رہے تھے ــــ منزل کی طرف۔ وہ منزل جس تک پہنچنے کے لیے زخم، غم اور موت کی وادی سے گزرنا تھا۔ لیکن وہ پیر مرد وانا:

کچھ اپنے خیالوں میں غلطاں و پیچاں
لیے عزم کہسار و ذہن بہاراں
چلا جا رہا تھا وہ پیر جواں دل
نہ کچھ خوفِ طوفاں، نہ تشویش ساحل

وہ چلتا رہا۔ خطروں سے گزرتا رہا۔ دشمنوں سے کتراتا۔ چھپتا۔ جھکائی دیتا۔ نیزوں، سنگینوں اور گولیوں کی زد سے بچتا۔ ایک لاوارث کشتی پر دشمن کی نظر بچا کر بچے سمیت بیٹھا۔ گولیاں سنسناتی ہوئی سر سے گزرتی رہیں۔ وہ سر جھکائے چپو چلاتا رہا، اور آخر کار:

لگی ہو سے ہو لے وہ آ کر کنارے
جنوں کی ہوئی فتح، طوفان ہارے

بے شک جنوں جیت گیا۔ طوفانوں نے ہار مان لی۔ جسے دیس نکالا ملا تھا۔ وہ ایک نئے دیس ــــ پاکستان ــــ میں جان کی بازی لگا کر، سب کچھ کھو کر، لٹا کر، قربان کر کے پہنچ گیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے اطمینان کا سانس لیا، اور یکایک اس کے کانوں میں ترانۂ غیب گونجنے لگا:

شہیدِ محبت کا حق سرفرازی
جو ہارا، وہ جیتا دل و جاں کی بازی

بھر رنگ فطرت پرکھتی ہے ہمت
کبھی دل نوازی، کبھی بے نیازی

یہ صرف ترانہ ہی نہیں تھا۔ اس میں حکمت و موعظت، اور پند و تذکیر کی روح بھی تھی:

نظر ہو خلیلی تو آتش گلستاں
کلیمی میں مضمر ہے خارا گدازی
بسائیں گے بستی نئی حق کے بندے
دلوں کے حجازی ہمتوں کے غازی
اخوت کے بانی، صداقت کے پیکر
تفکر کے رومی، تجسس کے رازی
مبارک سفر تیرا حق کے مسافر
پرے چرخ سے ہے تری ترکتازی
"ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں"

مسافر کا سفر ختم ہوگیا۔

لیکن فکر شاعر کی بے قراریاں قائم ہیں۔ سول سروس اکیڈمی کے نوجواں کو شاعر پیام دیتا ہے:

نگاہیں تاک میں ہیں دشمنوں کی غیروں کی
چھٹا ہے ہم سے جو سالارِ رہ رواں اپنا

قائداعظم کی جدائی ایک حادثہ اور سانحہ ضرور ہے لیکن کبھی کبھی کوئی حادثہ سمندِ عمل کے لیے مہمیز کا کام بھی دیتا ہے:

جہاں کی تیرہ شبی کا علاج ہے مسلم

مہ و ستارہ ہم رکھتا ہے نشاں اپنا

!.........

اس کے بعد "پیارا پاکستان" اور "اے مرد وطن" کے عنوان سے دو نظمیں ملتی ہیں۔ ان کی روانی، سلاست، شگفتگی اور جاذبیت اس کی مقتضی تھی کہ انھی میں سے چند اشعار چھانٹ کر "ترانۂ پاکستان" بنا لیے جاتے۔

آخری نظم ہے "کراچی"۔

کراچی ـــــ قائداعظم کا وطن اور مدفن۔

اس شہر میں پہنچ کر شاعر کے واردات نغمۂ سروش بن جاتے ہیں۔ آپ بھی سن لیجیے۔ "کچھ کہیں سے کچھ کہیں سے"۔

شاعر کے لب ہلتے ہیں:

اس کو نسبت اس سے ہے جس سے محبت ہے ہمیں
آج بھی جس کی ہدایت کی ضرورت ہے ہمیں!
اس زمیں سے جھک کے ملتی گنبدِ افلاک ہے
دفن اس میں قائداعظم کی خاکِ پاک ہے

اور اس کے بعد شاعر کی چشمِ تصور قائداعظم کا نظارہ کرتی ہے اور وہ کہہ اٹھتا ہے:

قائداعظم تجھے ہم یاد کرتے ہیں بہت
مشکلیں جب آپڑیں، فریاد کرتے ہیں بہت
جن سے امیدیں تھیں اک دن توڑ دیں گے زعمِ دیر
اب مناتے پھرتے ہیں ہم ان کے ایمانوں کی خیر

عہد قبل از انقلاب کی قیادت کی یہ کتنی کامیاب صورت گری ہے۔

لیکن ابھی یہ سلسلہ جاری ہے:

وادیٔ کشمیر کے چشمے تڑپتے رہ گئے
دوستوں کی دوست داری ہم پر کھلتے رہ گئے
کچھ مہاجر آج تک بھی خانماں بردوش ہیں
لیڈروں کے نعرے سنتے ہیں مگر خاموش ہیں
تارکانِ ملک اپنی جائدادیں دے گئے
اور اپنے ساتھ ایمانِ مسلماں لے گئے
دن بدن بڑھتا گیا سرمایۂ سرمایہ دار
چشمِ ناداری ہے تصویرِ مزارِ انتظار
تنگ نظری، تنگ ظرفی، بے اصولی عام ہے
بے حسی ہے، یاس ہے اور کچھ غم بے نام ہیں
باغبانوں نے کیا تاراج خود اپنا چمن
ہو گئے ہم "ننگِ انساں، ننگِ دیں، ننگِ وطن"
ناتواں ہیں، بے اثر ہیں صاحبِ جوہر نہیں!
اب کہاں جائیں کہ تیرا ہاتھ بھی سر پر نہیں

ان اشعار میں سوز و گداز کی جو کیفیت ہے۔ زبان و بیان کا جو لطف ہے۔ "غم بے نام" جیسی جدید ترکیبوں کی جو لذت ایجاد ہے، اس سے قطع نظر کیا صرف یہ ایک شعر ایک پوری داستانِ درد اور قائد سے فرطِ عقیدت کی انتہا نہیں؟

ناتواں ہیں، بے اثر ہیں، صاحبِ جوہر نہیں
اب کہاں جائیں کہ تیرا ہاتھ بھی سر پر نہیں!

یہ کتاب مرکزی مجلس ترقی اردو لاہور نے "عروسِ جمیل در لباسِ حریر" کی صورت میں شائع کی ہے۔ نظر افروز ٹائپ، کاغذ سفید اور دبیز، طباعت عمدہ، ٹائیٹل بیحد خوشنما

اور دیدہ زیب ۔ جلد مضبوط اور خوب صورت ۔ البتہ یہ بات ضرور کھٹکتی ہے کہ اتنی عمدہ کتاب میں بھی کمپوزنگ کی کچھ غلطیاں رہ گئی ہیں۔

یہ کتاب ہر گھر، ہر درس گاہ اور ہر لائبریری میں ہونی چاہیے ۔

بہزادِ پاکستان عبدالرحمٰن چغتائی کی متعدد تصویریں بھی جو اشعار کی ترجمانی کرتی ہیں شامل کر دی گئی ہیں۔ پاکستان اور بیرونِ پاکستان میں چغتائی صاحب کے آرٹ سے محبت اور عقیدت رکھنے والے حدِ شمار سے خارج ہیں۔ ایسے حضرات کے لیے یہ تصویریں بجائے خود ایک گراں بہا تحفہ ہیں۔ اور کوئی شبہ نہیں ان سے کتاب کی "رونق" میں اضافہ ہوگیا ہے۔

نقد و تبصرہ
رئیس احمد جعفری

صدرالدین عارف

یہ کتاب جناب نور احمد خاں فریدی نے مرتب کی ہے۔ ملتان اولیاء و اصفیا کی سرزمین ہے اس خاک پاک سے بڑے بڑے اللہ والے بزرگ گزرے ہیں جن کی نگاہِ کیمیا تاثیر نے دلوں کی دنیا بدل دی۔ بلکہ دل سے زنگِ کفر دور کر دیا، اور نورِ اسلام سے منور کر دیا۔ اسی گروہ کے ایک فردِ فرید، حضرت صدرالدین عارف تھے۔ یہ کتاب انہی کے احوال و سوانح پر مشتمل ہے اور اس درجہ جامع اور مکمل ہے کہ جیسا کہ حضرت اسد ملتانی مرحوم نے اپنی تقریظ میں لکھا ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع پر دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) کی حیثیت رکھتی ہے۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری مرحوم نے "تعریب" کے عنوان سے اپنے تاثرات کا ذکر دل نشین انداز میں فرمایا ہے۔ اور کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں نے کتاب کی تعریف میں مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے صرف بیانِ حقیقت پر اکتفا کیا ہے۔

کتاب بہترین ٹائپ میں، بہترین کاغذ پر چھپی ہے۔ ضخامت تقریباً چار سو صفحے قیمت دس روپے۔ ملنے کا پتہ "قصر الادب" جگو والہ، براہ لودھراں، ضلع ملتان۔

یہ کتاب کا پہلا حصہ ہے۔ دوسرا اس سے زیادہ اہم مباحث پر مشتمل ہوگا۔ اور یقیناً اپنی افادیت میں بھی "نقشِ ثانی" ثابت ہوگا۔ فریدی صاحب کا اندازِ بیان دل نشین اور شگفتہ ہے۔ پوری کتاب پڑھ جایئے کہیں بھی طبیعت اکتاتی نہیں۔ اور بلاشبہ یہ مصنف کی سحر بیانی کی دلیل ہے۔

مکتوباتِ عبدالحق

حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اپنے وقت کے مجاہد کبیر تھے۔ انھوں نے تلوار سے جہاد نہیں کیا لیکن وقت کی اسلام دشمن تحریکوں۔ بر خود غلط مسلمانوں کے مزعومات و تصورات۔ اور ارباب دنیا کے خلاف زبان وقلم سے جو جہاد فرمایا، وہ کسی طرح جہاد بالسیف سے کم نہیں ہے۔

مولانا قاضی احمد عبدالصمد صاحب نے وقت کے اس مصلح اوراس مجاہد کے مکتوبات گرامی کا ترجمہ سلیس اور رواں اردو میں کیا ہے۔ ان مکاتیب کے مطالعے سے روح میں بالیدگی، افکار میں تازگی، اور جذبۂ اسلام میں ایک قسم کی رعنائی پیدا ہوتی ہے۔ ان مکاتیب کا مطالعہ ہر مکتب فکر کے لیے مفید اور نافع ہے بلکہ فکر آفریں ہے۔ شریعت و طریقت کے بہت سے مسائل اس خوبی سے حل ہو گئے ہیں کہ پھر کسی طرح کی تشنگی باقی نہیں رہتی۔

یہ کتاب ادارۂ معارف اسلامیہ کراچی (۱۵۲ حیدرآباد کالونی، کلیٹن روڈ) نے شائع کی ہے۔ پہلی جلد کی ضخامت ۳۰۶ صفحے ہے۔ اور دوسری جلد کی ۲۹۶۔ قیمت دونوں کی پانچ پانچ روپے ہے۔ کتابت اور کاغذ اور طباعت بہتر۔ بس ایک کمی ہے یعنی کتاب مجلد نہیں ہے۔ حالانکہ اس طرح کی کتابوں کو مجلد ہی شائع ہونا چاہیے۔ تاکہ ان سے استفادہ زیادہ سے زیادہ مدت تک کیا جا سکے۔

ادارۂ معارف اسلامیہ نے اگر اس طرح کی کتابوں کی طبع و اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا تو بہت جلد اس کا شمار ملک کے بلند پایہ اشاعتی اداروں میں ہونے لگے گا۔

تذکرہ شیخ محمد بن طاہر

یہ کتاب علامہ شیخ محمد بن طاہر پٹنی محدث کے احوال و سوانح پر مشتمل ہے۔ اس کے مترجم ہند و پاکستان کے مشہور مصنف اور مترجم مولانا سید ابوظفر ندوی ہیں۔ اسے ندوۃ المصنفین دہلی

نے شائع کیا ہے۔ کاغذ سفید۔ طباعت اور کتابت بہتر، جلد مضبوط، ضخامت ۱۱۲ صفحے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔

کتاب کے مترجم مولانا ابوظفر نے اصل کتاب کے بارے میں تحریر فرمایا ہے:

"رسالۂ مناقب مجھے پٹن (گجرات) کے اس کتب خانے سے دستیاب ہوا جہاں حضرت شیخ علامہ محمد بن طاہر کے کتب خانے کی بچی کھچی کتابیں باقی رہ گئی ہیں۔ یہ چھوٹے سائز پر مختصر سا رسالہ ہے۔ اس کی زبان فارسی اور خط نستعلیق ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عربی میں بھی ایک رسالہ آپ کے سوانح میں لکھا گیا ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس عربی رسالے کا ترجمہ فارسی میں ہے جو ہدیۂ ناظرین ہے۔ پٹن کے مختصر حالات اور اس عہد کی سیاست اور خانہ جنگی کو اس لیے تحریر کیا ہے تاکہ ناظرین کو اندازہ ہو سکے کہ علامۂ موصوف نے کیسی فضا میں تبلیغ کا مرحلہ طے کیا ہے۔ مہدویوں کا حال ذرا تفصیل سے تحریر کیا ہے۔ کیونکہ لوگ ان کے حالات سے آج قطعاً ناواقف ہیں، اور اب بھی کچھ لوگ ایسے ہیں جو انھیں مسلمان ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔"

کتاب بہر حال بہت معلومات افزا اور دلچسپ ہے۔

بہاء الدین زکریا

حضرت بہاء الدین زکریا ملتانی قدس سرہ العزیز کے احوال و سوانح پر یہ جامع و مانع اور مستند و مکمل کتاب جناب مولانا نور احمد خاں فریدی نے تحریر فرمائی ہے، اور بلا خوفِ تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس موضوع پر یہ کتاب یکتا اور منفرد ہے۔ انداز بیان کے اعتبار سے بھی، مواد اور معلومات کے اعتبار سے بھی۔ یہ کتاب قصر الادب (جگو والہ براہ لودھراں۔ ضلع ملتان) نے بڑے اہتمام سے عمدہ کاغذ پر، بہترین کتابت اور طباعت کے ساتھ شائع کی ہے۔ جلد بھی خوبصورت اور مضبوط ہے۔ قیمت سات روپے جو ضخامت (۳۴۶ صفحے) دیکھتے ہوئے ہرگز زیادہ نہیں ہے۔ یہ کتاب اپنی افادیت اور اہمیت کے لحاظ سے اس

کی مستحق ہے کہ ہر کتب خانے کی زینت بنے۔

مسلمانوں کا تعلیم یافتہ طبقہ اور نئی نسل کے لوگ اپنے اسلاف و اکابر کے احوال و سوانح سے یکسر ناواقف ہیں جو تشکیل سیرت اور تعمیر کردار میں راہ نما ثابت ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا اس طرح کی کتابیں زیادہ سے زیادہ شائع ہونی چاہئیں اور انھیں تعلیم یافتہ طبقے تک پہنچانے کا بندوبست کرنا چاہیے تاکہ ہماری نئی نسل ان اقدار و تعلیمات سے صحیح معنی میں بہرہ ور ہو سکے۔ جنھیں پڑھ کر اسے محسوس ہو کہ

وہ کیا گردوں تھا وہ جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

ہمیں امید ہے اس طرح کی کتابیں جو غیر معمولی افادی حیثیت کی حامل ہیں بڑے خوش گوار اثرات و نتائج پیدا کریں گی۔

عقلیاتِ ابن تیمیہؒ

مصنفہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی

علامہ ابن تیمیہ کی جامعیت کے دائرے بہت وسیع ہیں۔ غزالی کے بعد یہ دوسرے شخص ہیں جنھوں نے اسلام کے نظام حیات کا اس وقتِ نظر سے جائزہ لیا ہے اور بتایا ہے کہ تفسیر، حدیث، تصوف اور فقہ و اصول کی تشریح میں ہمیں کن پیمانوں سے کام لینا چاہیے یا علم الکلام یا عقائد میں وہ کون کون موڑ ہیں جہاں ہمارے ہاں فکر و بصر کے قافلوں نے یونانی تہذیب و ثقافت کی پٹی ہوئی راہوں سے ہٹ کر اپنے لیے جداگانہ اور منفرد راستہ اختیار کیا ہے۔

علامہ کی پوری زندگی الحاد اور زندقہ کے خلاف جہاد میں بسر ہوئی ہے۔ چنانچہ انھوں نے جس کامیابی و ہنرمندی کے ساتھ کتاب و سنت کے رخ زیبا کو نکھارا ہے، بدعات کی پُرزور تردید کی ہے اور اسلام کے چہرۂ روشن سے یونانیت اور عجمیت کے دبیز نقابوں کو ہٹایا ہے، یہ انھی کا حصہ ہے۔ بلاشبہ یہ اپنے دور کے عظیم مجدد و مصلح تھے۔ ہمارے نزدیک ان کا سب سے بڑا کارنامہ یا شاہکار یہ ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ کے "عقلیات" کو بہ کمال ژرف نگاہی کھنگالا ہے اور تنقید و احتساب کے بعد ثابت کیا ہے کہ ان کے مقابلہ میں اسلام کا عقلی موقف کہیں زیادہ صحیح، استوار اور متوازن ہے اور اس کتاب کا موضوع ان کی یہی گرانقدر تنقیدات ہیں جو کسی طرح بھی بیکن اور لائیبنز کی تنقیدات سے کم تیکھی اور کم تیز نہیں۔ قیمت اخباری کاغذ ۶ روپے۔ سفید کاغذ ۹ روپے

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

بزمِ ثقافت

ہمارے محترم رفیق ادارہ مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی اس سال حج و زیارت سے فارغ ہو کر آئے ہیں۔ مکہ مکرمہ کے موتمر عالم اسلامی کے اجلاسوں میں بھی شرکت کی اور رابطۂ عالم اسلامی کے رکن بھی بنائے گئے۔ مکہ مکرمہ کے سب سے زیادہ مشہور اخبار البلاد کے نمائندے نے موصوف سے انٹرویو لیا۔ اصل عربی عبارت کی بجائے ہم یہاں صرف ترجمہ اس اشاعت میں شائع کر رہے ہیں۔ یہ انٹرویو ادائے حج اور مدینۂ منورہ کی حاضری سے پہلے کا ہے۔ بعد کے جو تاثرات ہیں مثلاً مدینۂ پاک اور وہاں کے مقامات متبرکہ کی زیارت، جامعۂ اسلامیہ مدینہ منورہ کا معائنہ پھر مناسک حج کی ادائگی اور سب سے بڑھ کر کعبۃ اللہ کے اندر داخل ہو کر نفل ادا کرنے کی سعادت وغیرہ یہ تمام تاثرات ان شاء اللہ ہم بعد میں ہدیۂ ناظرین کریں گے۔

البلاد کے نمائندے نے شاہ صاحب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار بایں الفاظ کیا ہے۔

ہم اپنے قارئین کے سامنے ایک ایسی بڑی شخصیت کو پیش کر رہے ہیں جو اس سال کے حاجیوں میں خاص مقام رکھتی ہے۔ یہ ہیں علامہ جناب محمد جعفر ندوی جن کا شمار پاکستان کے علمائے کبار میں ہے ان کی تصانیف نے اسلامی لٹریچر میں بزبان اردو خاصا افادی اضافہ کیا ہے۔ یہ ان لوگوں میں ہیں جو انگریزی اور اردو کی طرح عربی میں بھی خاصی دستگاہ رکھتے ہیں۔

ہمارے ممدوح جناب محمد جعفر ندوی اس خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں جس کی دینی خدمات ہندو پاکستان میں معروف و مشہور ہیں۔ یہ اس ندوۃ العلماء دار العلوم کے فارغ التحصیل ہیں جس کے بانیوں میں ان کے والد بزرگوار مولانا شاہ سلیمان پھلواروی بھی ہیں۔ یہ ماہنامہ "ثقافت" (لاہور)

رکن ادارت بھی ہیں۔ جو ادارۂ ثقافت اسلامیہ نامی ایک ادارۂ ترجمہ و تالیف کا ترجمان ہے۔ ان کی بیس سے زیادہ تصانیف ہیں جو برّ صغیر ہندوپاکستان کے علمی حلقوں میں رائج و مقبول ہیں۔ ہمارا یہ اخباری انٹرویو وہ ہے جو ہم نے مکّہ مکرّمہ میں لیا تھا۔"

چودھری محمد اسماعیل صاحب کئی مضامین شائع کر چکے ہیں۔ مندرجہ ذیل مضمون بھی انہی کا ہے جو ہم ثقافت میں شائع کر رہے ہیں۔ یہ ان کی تمام تحریروں کا گویا خلاصہ اور نچوڑ ہے اور یقیناً قابلِ غور بھی ہے۔ ثقافت کے صفحات ہر اس شخص کے لیے حاضر ہیں جو اس عنوان پر سنجیدہ اظہار رائے کرنا چاہے ——— موصوف رقم طراز ہیں:

مسلمانوں کو اسلام کے ساتھ زبردست عقیدت ہے۔ نیکی بدی کی تمیز اور اسلامی تعلیم سے واقفیت بھی ہے۔ پھر اس پر عمل کیوں نہیں؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا معاشی دستور ہم کو اسلامی تعلیم پر عمل کرنے سے روکتا ہے۔ اس دستور کا تقاضا ہے کہ "کم دو اور زیادہ لو" مثلاً زمین دو تو زمین اور بٹائی لو۔ مکان یا دیگر استعمالی اشیاء دو تو مرمت اور گھسائی کے علاوہ کرایہ بھی لو۔ کسی کو پانچ روپے مزدوری دو تو اس سے سات روپے کا کام لو۔ اخراجات ڈال کر کسی کو دس روپے کی چیز دو تو اس سے تیرہ روپے وصول کرو۔ اور اگر کسی کو سو روپے نقد دو تو ایک سو بارہ روپے لیے بغیر اس کی جان مت چھوڑو۔ یعنی ہر قسم کے سرمایہ پر جس قدر زیادہ بڑھوتری ہو سکے لیتے چلے جاؤ۔ یہ ہمارا روزمرّہ کا دستور ہے۔ ہمارا ذہن دن رات اسی دستور کے مطابق سوچتا ہے۔ اور اسی دستور پر عمل کرنے کے لیے ہم مجبور ہیں۔ اس دستور کے ہوتے ہوئے اسلامی تعلیم پر جو کہ اپنی کمائی میں سے دوسروں کی مدد کرنے کا سبق دیتی ہے کس طرح عمل ہو سکتا ہے۔

مروّجہ دستور کے مطابق ہر ایک آدمی اپنے سرمائے پر دوسروں کی کمائی میں سے بڑھوتری

لیتا ہے۔ لہٰذا ان میں اور زیادہ بڑھوتری حاصل کرنے کے لیے دولت جمع کرنے کا بے حد لالچ پیدا ہو جاتا ہے۔ چونکہ ہر ایک آدمی منافع خود لینا اور گھاٹا دوسرے کو دینا چاہتا ہے۔ اس لیے ان کے مفاد آپس میں ٹکراتے ہیں۔ اور مفاد میں ٹکراؤ کی وجہ سے ان میں اتحاد، ہمدردی، محبت اور اخوت کا جذبہ ملیامیٹ ہو جاتا ہے۔ اور اس کی جگہ خود غرضی، بغض و حسد، عداوت اور مقابلہ کی آگ سینوں میں بھڑکنے لگتی ہے۔ جو اسلامی تعلیم کی روح کو بھسم کر کے رکھ دیتی ہے۔ استحصال محنت یعنی بڑھوتری کے حصول کا مروجہ دستور ایک طرف دولت کے انبار لگا دیتا ہے اور دوسری طرف لوگوں کو غریب بنا کر معاشرے کا توازن بگاڑ دیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ امرار دولت کے نشے میں بدعنوانیوں، بے انصافیوں اور ظلم و تشدد سے نہیں ہچکچاتے۔ اور غربا غربت اور جہالت سے لاچار ہونے کے باعث مختلف قسم کے اخلاقی جرائم سے نہیں شرماتے۔ اس کے علاوہ امرار اور غربا میں طبقاتی کشمکش کا سلسلہ بھی جاری ہو جاتا ہے۔ جس سے نہ امیر کو چین نہ غریب کو آرام۔ غور کیجیے۔ مروجہ دستور کے طوفان بے تمیزی میں آپ کس طرح اسلامی تعلیم کی عملی شمع روشن کرنے کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ یہ دستور تو اسلامی اقدار کو ابھرنے کا موقع ہی نہیں دیتا۔

بڑھوتری یعنی اپنے اصل مال سے زیادہ لینے کے دستور کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ دستور ایمانداری کے خلاف ہے۔ جہنم ہے۔ بے برکت ہے۔ ایک دوسرے پر ظلم ہے۔ اور اللہ و رسولؐ کے ساتھ جنگ ہے۔ البقرہ رکوع ۳۸۔ واضح رہے کہ دنیا میں سارا فنور ہی سودی دستور العمل کا ہے۔ اور یہی دستور معاشی ابتری کا سبب ہے۔

ہمارا مروجہ دستور سراسر "کم دو اور زیادہ لو" کے سودی اصول پر مبنی ہے۔ اور اسلامی تعلیم کے برعکس چل رہا ہے۔ اس دستور کو قائم رکھتے ہوئے آپ لاکھ قرآن مجید ختم کریں۔ دن رات وعظ و نصیحت کرتے رہیں آپ عملاً اسلامی تعلیم ہرگز رائج نہیں کر سکیں گے۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ دستور تو وہ چلایا جائے جس میں ہر وقت دوسروں کی کمائی ہوئی دولت حاصل کرنے کے لیے نگاہیں للچاتی رہیں اور توقع اسلامی قدروں کی رکھی جائے : ایں خیال است و محال است و جنوں

اسلامی تعلیم پر عمل کرنے کے لیے پہلا قدم مروجّہ سودی دستور کو مکمل شکست دینا ہوگا۔

اسلام کسی صورت میں بھی اپنے اصل مال پر بڑھوتری لینے کی اجازت نہیں دیتا۔ اللہ تعالیٰ نے صاف لفظوں میں فرمایا؛

وذروا ما بقی من الربٰوا ان کنتم مومنین ..... فلکم رؤس اموالکم

یعنی اپنے اصل مال سے اوپر بڑھوتری ہے اسے چھوڑ دو۔ اگر تم مومن ہو۔ اگر تم مومن ہو تم صرف اپنے اصل مال کے ہی حقدار ہو (البقرہ رکوع ۳۸)

اسلام کے معاشی نظام کی اساس زکوٰۃ ہے۔ سودی دستور اور اسلامی دستور ایک دوسرے کے الٹ ہیں۔ سودی دستور کے ہوتے ہوئے اسلامی دستور نہیں چل سکتا۔ اور اسلامی دستور میں بڑھوتری کی کوئی جگہ نہیں۔ اسلامی دستور قائم کرنے کے لیے پہلے سودی دستور کو توڑنا پڑے گا۔

یہ خیال بالکل غلط ہے کہ سود روپے پر پیدا ہوتا ہے۔ روپے پر تو سود پیدا ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ روپیہ کوئی استعمالی شئے نہیں۔ یہ تو صرف تبادلہ اشیا کا ذریعہ ہے۔ بینک دیگر منڈیوں کی طرح جنس سود کی منڈی ہے۔ نہ بینک میں سود پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہاں سے ختم کیا جاسکتا ہے۔

زمین، مکان، مشین، اوزار اور استعمالی اشیاء ہیں جہاں نادار و حاجت مند کی کمائی میں سے بٹائی کرایہ اور منافع وغیرہ حاصل کیا جاتا ہے۔ یہی بٹائی کرایہ۔ منافع وغیرہ دراصل سود ہوتا ہے اور یہی سودی دستور کی بنیاد ہے۔

سود کی وجۂ پیدائش یہ ہے کہ ایک طرف ذاتی ضرورت سے زائد مال و دولت یعنی ذرائع پیدا وار ہوتے ہیں۔ اور دوسری طرف ناداری اور حاجت مندی ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں ذرائع پیداوار کا مالک نادار و حاجت مند کو سرمایہ مہیا کرکے اس پر بڑھوتری یعنی بٹائی کرایہ، منافع اور سود وغیرہ لے لیتا ہے۔ لہذا

سودی دستور کو توڑنے کے لیے ضروری ہے کہ ملت کے ہر فرد کو ذرائع پیداوار

مہیا کیے جائیں۔

جس کے لیے حسب ذیل اقدامات ضروری بلکہ ناگزیر ہیں:

۱۔ ملکیت زمین کو خود کاشت کی حد تک محدود کیا جائے اور تمام سرکاری و غیر سرکاری زمینیں کسانوں کو مفت دی جائیں۔

۲۔ زکوٰۃ باضابطہ وصول کی جائے اور زر زکوٰۃ سے کارخانے بنا کر ان لوگوں کے سپرد کیے جائیں جن کے پاس سرمایہ نہیں ہے۔ یہ کارخانے قومی تحویل میں رہیں۔

۳۔ تجارت یعنی اشیاء کی خرید و فروخت امداد باہمی کے طریق پر ضرورت مندوں کے درمیان براہ راست ہو۔ اور صنعت و زراعت میں بھی امداد باہمی کی انجمنوں کو فروغ دیا جائے۔

۴۔ تمام قدرتی وسائل۔ بنیادی صنعتیں۔ اور درآمد و برآمد حکومت اپنے ہاتھ میں لے۔ اس سے سودی نظم معیشت کے سنگین قلعے کی شکست میں آسانی ہو گی۔

بڑھوتری کا حرام ہونا اور زکوٰۃ کا فرض ہونا دنیائے اسلام میں مسلّمہ ہے۔ یہی بات اسلامی معاشیات کا بنیادی اصول اور معاشی ابتری کا واحد حل ہے۔ مروجہ سودی دستور کو توڑنے اور نظامِ زکوٰۃ قائم کرنے کے بغیر نہ کوئی دستور اسلامی ہو سکتا ہے اور نہ ہی اسلامی تعلیم پر کما حقہ عمل کیا جا سکتا ہے

سودی دستور ختم کرو

نظامِ زکوٰۃ قائم کرو۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک مکمل ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہیں اور جو اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کے لیے پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال افروز مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ـــــــ **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۵۰ء۳ روپے۔ ○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا مناظرِ فطرت و دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ـــــــ **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ء۸ روپے ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۵۰ء۴ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواروی ـــــــ **الدّین یُسر**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے ○ **مقامِ سنت**: وحی حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ء۱ روپے ○ **ریاض السنّۃ**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ○ **گلستانِ**

کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضور نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا قیمت ۱۰ روپے
○ **اسلام اور موسیقی**: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۰۰ / ۳ روپے
○ **ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز**: قیمت ۲۰ / ۱ روپے ○ **مسئلۂ تعدد ازدواج**: قیمت: ۷۵ / ۱ روپے -
○ **تحدید نسل**: قیمت ۷۵ / روپے ○ **اجتہادی مسائل**: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ / ۴ روپے ○ **زیر پستول کی آقائی**: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۵۰ / ۳ روپے ○ **الفخری**: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے قیمت ۲۵ / ۵ روپے **بشیر احمد ڈار ایم۔ اے** ———
حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے ○ **تاریخ تصوف**: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲۵ / ۴ روپے ○ **مولانا رئیس احمد جعفری** ———
○ **اسلام اور رواداری**: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۲۵ / ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ / ۷ روپے ○ **سیاست شرعیہ**: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ **اسلام میں عدل و احسان**: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ / ۶ روپے۔ **شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے** ——— **تاریخ جمہوریت**: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ **انڈونیشیا**: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے۔
○ **سر سید اور اصلاح معاشرہ**: معاشرتی اصلاح کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۲۵ / ۴ روپے
○ **اسلام کی بنیادی حقیقتیں**: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ——— **اسلام اور مذاہب عالم**: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ / ۴ روپے ○ **اسلام میں حیثیت نسواں**: ۵۰ / ۳ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ اخلاق**: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ تاریخ**: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۵۰ / ۳ روپے
○ **اسلام کا معاشی نظریہ**: قیمت ۷۵ / ۱ روپے۔ ○ **دین فطرت**: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۷۵ / ۱ روپے ○ **عقائد و اعمال**: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ۔
○ **مقام انسانیت**: **خواجہ عباد اللہ اختر** (سابق رفیق ادارہ) ——— **مذاہب اسلامیہ**: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۵۰ر۷ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۰۰ر۱ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۲۵ر۱ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) —— قرآن اور علمِ جدید: قیمت ۰۰ر۶ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۰۰ر۱ روپے۔ دیگر تصانیف ——

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصۂ اوّل ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ر۷ روپے۔ حصۂ سوم ۶ روپے۔

○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۱۲ روپے۔

○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۰ر۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے

○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم خان درانی) قیمت ۵۰ر۳ روپے۔ تراجم —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تعلیقات قیمت ۵۰ر۶ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۵ر۶ روپے

○ حیاتِ محمدؐ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۵۰ر۱۲ روپے

○ فقہِ عمرؓ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ و مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ تاریخِ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ زیرِ طبع

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Maheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00 .

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* **Revised** edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

ربیع الثانی ۱۳۸۵ (اگست ۱۹۶۵)

جلد ۱۴ ——————— شمارہ ۸

سالانہ: چھ روپے ——————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

مقالۂ افتتاحیہ

ہمارے ہوسٹل اور ان کا نظام

رئیس احمد جعفری

اقامت گاہوں میں جتنی اچھی ذہنی اور فکری تربیت ہو سکتی ہے وہ گھر پر رہ کر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان تعلیم گاہوں کو زیادہ پسند کیا جاتا ہے جن سے اقامت گاہیں بھی ملحق ہوں۔ بلکہ بعض ماہرین تعلیمات کا تو یہ خیال ہے کہ بغیر اقامت گاہ کے تعلیم گاہ بیکار ہے۔ اس کا مقصد ہی پورا نہیں ہوتا۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں غیر منقسم ہندوستان میں قومی اور سرکاری، اور نیم سرکاری درس گاہوں کے ساتھ اقامت گاہوں کا قیام بھی لازمی سمجھا جاتا تھا۔ اور ان تعلیم گاہوں کی زیادہ وقعت نہیں ہوتی تھی جو اقامت گاہوں کے بغیر ہوں۔ بنارس ہندو یونیورسٹی، کاشی ودیا پیٹھ، گرو کل کانگڑہ، جامعۂ ملیہ اسلامیہ، دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء، دارالعلم والعمل فرنگی محل، اور سرکاری درس گاہوں میں لکھنؤ یونیورسٹی، الٰہ آباد یونیورسٹی اور دوسری جامعات میں اقامت گاہوں کے قیام و انتظام پر خاص زور دیا گیا تھا۔ الٰہ آباد یونیورسٹی کی اقامت گاہوں میں مسلمان طلبہ کو داخلہ مشکل سے ملتا تھا اور انھیں زیادہ سہولتیں بھی میسّر نہیں تھیں۔ چنانچہ سر سیّد کے ایک رفیق کار سمیع اللہ خاں نے وہاں محمڈن ہوسٹل کا انتظام کیا اور مسلمان طلبہ کی تکلیف رفع کر دی۔

اقامت گاہوں کے اعتبار سے ابھی پاکستان بہت پیچھے ہے۔ پنجاب یونیورسٹی کے ساتھ کوئی اقامت گاہ نہیں ہے۔ یہی حال کراچی یونیورسٹی کا ہے۔ سندھ یونیورسٹی بھی ابھی

ذیل میں آتی ہے۔ ڈھاکہ یونیورسٹی اور پشاور یونیورسٹی میں تقسیم ہند سے پہلے ہی اقامت گاہیں قائم ہو چکی تھیں جو اب تک موجود ہیں۔

پاکستانی جامعات اور کلیات کے ساتھ اقامت گاہوں کی کمی کا ایک بہت بڑا سبب یہ ہے کہ یہاں سر منڈاتے ہی اولے پڑنے لگے۔ یعنی جیسے ہی پاکستان عالم وجود میں آیا ناقابلِ تصور اور روح فرسا دشواریوں اور پریشانیوں کا کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو گیا۔

جس ملک میں بے شمار افراد کے لیے سر چھپانے کو معمولی سا مکان بھی میسر نہ ہو۔ جہاں اب تک لاکھوں آدمی جھگیوں میں زندگی بسر کر رہے ہوں، جہاں فٹ پاتھ پر گرمی اور سردی کی راتیں گزارنے پر لوگ مجبور ہوں، جہاں حکومت کے وسائل و ذرائع پر پڑوسی ملک کے جارحانہ رویّہ کے باعث خارج از وہم و گمان بار پڑ رہا ہو، وہاں یہ صورت حال قدرتی ہے نہ اس پر تعجب کرنے کی ضرورت ہے نہ ملامت کی۔ حالات رفتہ رفتہ درست ہوں گے، اور امید رکھنی چاہیے کہ حالات کے ساتھ ساتھ یہ دشواریاں بھی کم اور ختم ہوتی چلی جائیں گی، اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں، ان زبردست موانع اور بے اندازہ دشواریوں کے باوجود حکومت اس طرف سے غافل نہیں ہے۔ جو کچھ اس کے بس میں ہے کرتی رہتی ہے۔ سچ پوچھیے تو یہ کام تنہا حکومت کے بس کا بھی نہیں ہے۔ اربابِ ثروت کو بھی اس میں اپنے شایان حصہ لینا چاہیے اور بدقسمتی کی بات یہی ہے کہ وہ اپنے کاروبار میں اس درجہ منہمک ہیں کہ اس طرف ذرا بھی توجہ کرنے کی مہلت نہیں پاتے۔ حالانکہ دوسرے ممالک میں اور خود غیر منقسم ہندوستان میں اربابِ دولت اپنے دوسرے مشاغل کے ساتھ ساتھ اس طرح کے کاموں میں بھی حصہ لیتے رہتے تھے۔ مسلم یونیورسٹی، ندوہ، دیوبند، جامعہ ملیہ، اٹاوہ کالج، حلیم مسلم کالج، اور دوسری درس گاہوں میں اگر جائیے تو قدم قدم پر یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح اور نمایاں نظر آئے گی۔ ظاہر ہے یہ حکومت کا کام نہیں ہے کہ وہ ڈنڈے کے زور سے لوگوں کو کارِ خیر پر مجبور کرے اور انھیں حکم دے:

پُل بنا، چاہ بنا، مسجد و تالاب بنا

یہ کام تو ضمیر سے تعلق رکھتا ہے۔ دولت مند اصحاب کو خود ہی اس طرف توجہ کرنی اور اپنی ذمہ داری محسوس کرنی چاہیے۔ اور شاید ایک وقت ایسا آئے کہ وہ از خود اپنی ذمہ داری محسوس کریں اور اپنی کوتاہیوں کی تلافی کر دیں۔

لیکن ایک کام ایسا ہے جس پر فوری توجہ کی ضرورت ہے اور اسے فوراً عمل میں بھی لایا جا سکتا ہے۔

تھوڑے بہت، اچھے بڑے جتنے بھی ہوسٹل اس وقت پاکستان میں موجود ہیں ان کی اصلاح و تطہیر کا کام شروع کرنے میں کون سی دشواری حائل ہے۔؟

اس وقت صورت احوال یہ ہے کہ جو ہوسٹل موجود ہیں وہاں دوسرے انتظامات تو ہیں، لیکن ایسی جگہ جہاں طلبہ درس گاہ کے بعد کا سارا وقت صرف کرتے ہوں ذہنی تربیت کا بھی پورا انتظام ہونا چاہیے۔ اور مذہبی لگاؤ پیدا کرنے کی بھی بھرپور کوشش کرنی چاہیے۔

ضرورت ہے کہ ہر ہوسٹل میں طلبہ سے نماز کی پابندی کرائی جائے۔ ان کے لیے دینی، تاریخی اور ثقافتی لیکچروں کا انتظام کیا جائے۔ کبھی کبھی مجلس وعظ و ارشاد ترتیب دی جائے ایک اچھی اور ستھری لائبریری قائم کی جائے جس میں ایسی کتابیں فراہم کی جائیں جن کے مطالعہ سے قومی اور اسلامی جوش اور جذبہ پیدا ہو۔ اور دلِ مسلم میں وہ زندہ تمنا لہریں لینے لگے،

جو روح کو گرما دے جو قلب کو تڑپا دے

یہ کام محکمہ اوقاف کا ہے۔ ہماری رائے میں محکمۂ اوقاف کو چاہیے کہ تمام ہوسٹلوں میں اس طرح کے انتظامات کی ذمے داری اپنے سر لے۔ اس طرح اپنے مقاصد کی طرف اس کا یہ اقدام اہم ترین قرار دیا جائے گا۔

محکمۂ اوقاف نے کئی اچھے کام کیے ہیں۔ ان اچھے کاموں میں یہ کام سرِفہرست ہونا چاہیے اس سے ہماری نئی نسل کے اخلاق کا تحفظ ہوگا۔ اس کی روح، دماغ اور قلب میں جِلا پیدا ہوگی۔

اور وہ جذبۂ دینی اور غیرت قومی سے سرشار ہو جائے گی۔

کب اس گذارش پر توجہ کی جائے گی؟

طلبہ میں جو بے راہ روی نظر آتی ہے، نظم وضبط سے جس طرح وہ دور ہوتے جا رہے ہیں اور اسلامی اقدار و تعلیمات سے ان کی ناواقفیت اور لاعلمی میں جو اضافہ ہو رہا ہے یہ سب چیزیں بڑی آسانی سے ہو سکتی ہیں اگر درس گاہوں کے ہوسٹل فکری اور دینی تربیت کا گہوارہ بنا دیے جائیں۔ اور ہمارے خیال میں یہ کام کچھ ایسا مشکل نہیں ہے!

محمد حنیف ندوی

مسائل توحید وغیرہ میں معتزلہ کے موقف کی تشریح

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ کا کوئی مثیل نہیں۔ وہ سمیع اور بصیر ہے۔ جسم نہیں ہے۔ نہ دائرۂ حس میں آنے والا ہے۔ نہ اس کے جثہ ہے۔ نہ صورت ہے۔ نہ لحم و دم ہے۔ نہ وہ شخص ہے۔ نہ جوہر ہے۔ نہ عرض ہے۔ نہ رنگ، مزہ اور مہک سے متصف ہے۔ نہ اُسے چھُونے سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ نہ اس میں حرارت ہے۔ نہ برودت ہے۔ نہ رطوبت ہے اور نہ یبوست۔ نہ اس کا طول ہے، نہ عرض، اور نہ عمق۔ نہ اس میں اجزار کی ترکیب و اجتماع ہے۔ اور نہ افتراق ہے۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ تغیر پذیر ہے۔ نہ اس کے اجزار اور عناصر ہیں۔ نہ اعضار و جوارح۔ اور نہ جہات ہی سے بہرہ مند ہے۔ یعنی نہ اس کا یمین و یسار ہے اور نہ آگا اور پیچھا۔ اسی طرح وہ فوق و تحت کی قید سے بھی منزہ ہے۔ مکان نے اس کا احاطہ نہیں کیا۔ اور زمانہ کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کے لیے نہ تو یہ زیبا ہے کہ وہ کسی چیز کو چھو رہا ہو۔ نہ یہ کہ الگ تھلگ ہو۔ اور نہ یہ کہ کہیں حلول کیے ہوئے ہو۔ وہ مخلوقات کی کسی ایسی صفت سے متصف نہیں جو حدوث پر دلالت کناں ہو۔ اس کو محدود و متناہی کہنا بھی غلط ہے۔ اس کے لیے مساحت ثابت کرنا بھی صحیح نہیں۔ وہ نہ کہیں جاتا ہے۔ نہ آتا ہے۔ اور نہ محدود ہی ہے۔ نہ والد ہے نہ مولود۔ نہ اندازے اسے گھیرتے ہیں اور نہ پردے اسے چھپائے ہوئے ہیں۔ نہ حواس اس کے ادراک پر قادر ہیں، نہ اس کو انسانوں پر قیاس کرنا جائز ہے۔ اور نہ وہ مخلوق سے کسی پہلو میں مماثلت ہی رکھتا ہے۔ نہ وہ آفات کا ہدف بنتا ہے اور نہ بلائیں ہی اس کی ازلیت کو مجروح کرتی ہیں۔ ہر وہ شئی جو دل میں کھٹکتی اور وہم کی گرفت

میں آتی ہے۔ اس کی ذات اس سے مختلف ہے۔ ازل سے جہاں تک کائنات کا تعلق ہے اس کو سبقت و تقدم حاصل رہا ہے۔ اور ہمیشہ مخلوقات سے اس کا وجود پہلے رہا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے وہ عالم، قادر اور حی ہے۔ اور تا ابد ان صفات سے متصف رہے گا۔ نہ آنکھیں اس کو دیکھ پاتی ہیں نہ نظر و بصر اس کے ادراک پر قادر ہے۔ نہ اوہام اس کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ کانوں سے اسے سن سکتے ہیں۔ وہ ایک شئ ہے مگر اشیار کی طرح نہیں۔ عالم قادر اور حی ہے۔ مگر علمار، صاحب قدرت اور احیار کی طرح نہیں۔ وہی تنہا قدیم ہے اس کے سوا اور کوئی قدیم نہیں۔ اور کوئی اس کے سوا معبود نہیں۔ کوئی اس کی بادشاہت میں شریک نہیں۔ اور کوئی اقتدار میں اس کا وزیر اور مصاحب نہیں۔ جو کچھ بھی اس نے بنایا اور پیدا کیا تنہا بنایا اور پیدا کیا ہے۔ کوئی اس کا معین اور مددگار نہیں۔ اسی طرح اس نے جو کچھ بنایا کسی نمونے کو سامنے رکھے بغیر بنایا ہے۔ نیز اس کے لیے کسی بھی چیز کا پیدا کرنا یا بنانا کسی دوسری شئ کی نسبت سے نہ تو آسان ہے اور نہ مشکل۔ نہ اس کے حق میں یہ جائز ہے کہ جلب منفعت کرے اور نہ یہ زیبا ہے کہ مضرتوں سے دوچار ہو۔ نہ وہ سرور و لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اور نہ اذیت و الم کی اس تک رسائی ہی ممکن ہے۔ اس کے لیے نہ کوئی حد مقرر ہے کہ وہاں تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ فنا ثابت ہے۔ عجز و نقص سے مبرا ہے اور عورتوں سے بے نیاز ہے۔ اس لیے نہ تو اس کی بیوی ہے اور نہ بچے اور بیٹے۔

توحید کے بارہ میں یہ ہے ان کا موقف اور اس میں خوارج، مرجئہ کے کئی گروہ، اور شیعہ کے کئی فرقے بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ اگرچہ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اس موقف کو تسلیم نہیں کرتے اور اس سے دامن کشاں رہنا ہی مناسب خیال کرتے ہیں

مکان سے متعلق ان کا عقیدہ

اس سے متعلق ان میں اختلاف رائے رونما ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ہو ہر مکان

میں ہے۔ جس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ ہر ہر مکان کی تدبیر کرنے والا ہے۔ اور یہ کہ اس کی تدبیر ہر ہر مکان میں کارفرما ہے۔ جمہور معتزلہ اسی کے قائل ہیں۔ 'ابوالہذیل'، 'جعفران'، 'اسکافی' اور 'محمد بن عبدالوہاب الجبائی' کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ قول ہے، کہ باری تعالیٰ لامکان میں ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ 'مکان' کے وجود سے پہلے جس لامکانیت سے وہ ازل سے دوچار تھا، اب بھی اسی سے دوچار ہے۔ ہشام الفوطی، عباد بن سلیمان اور ابوزفرہ وغیرہ معتزلہ اسی عقیدہ کے حامل ہیں۔

الرحمٰن علی العرش استویٰ

کی تاویل ان کے نزدیک یہ ہے کہ استوا سے مراد استیلاء ہے۔ اور آیت کے یہ معنی ہیں کہ رحمٰن نے عرش پر استیلاء حاصل کیا۔

رویت باری

معتزلہ کا اس بات پر تو اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسمانی آنکھ سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ لیکن کیا اسے قلب کی آنکھ سے دیکھا جا سکتا ہے۔ "ابوالہذیل" اور معتزلہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ یہ ممکن ہے۔ ان کے نزدیک قلب کی آنکھ سے دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے بارہ میں علم و ادراک سے کام لے سکتے ہیں۔ "ہشام الفوطی" اور عباد بن سلیمان یہ بھی ماننے کے لیے تیار نہیں۔

کیا باری تعالیٰ عالم و قادر ہے؟

اس بارے میں لوگ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔ روافض وغیرہ کی اکثریت نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ ذات باری ازل سے عالم و قادر ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ یہ سب اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم و قادر چلا آ رہا ہے۔ ان میں اختلاف کی

نوعیت یہ ہے کہ آیا باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے 'اجسام' کو جانتا ہے۔ یا کیا "معلومات" کو منصۂ وجود پر آنے سے پیشتر 'معلومات' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یا "اشیاء" پر عالم خارجی میں حدوث پذیر ہونے سے پہلے اشیاء کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ اس نزاع نے سات مختلف مدارس فکر پیدا کیے۔

۱۔ ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے۔ اللہ ازل سے عالم و قادر ہے۔ اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا وہ ازل سے تمام منصۂ ظہور پر آنے والی اشیاء کو جانتا ہے۔ تو اس کے جواب میں وہ کہتا کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ازل سے اس کا علم ان اشیاء کا احاطہ کیے ہوئے ہے کیونکہ اگر میں یہ کہہ دوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے ان اشیاء کو بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مرتبۂ ثبوت میں مان لیا۔ جو ہنوز معرض ظہور میں نہیں آئیں۔ ہاں میں یہ البتہ کہتا ہوں کہ وہ ازل سے اس حقیقت کو جانتا ہے کہ وہ واحد ہے اور اس کا کوئی شریک و سہیم نہیں۔ اور جب اسے کہا جاتا کہ کیا تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ ازل سے یہ جانتا ہے کہ اشیاء عنقریب تخلیق کے قالب میں ڈھلنے والی ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ نہیں کیونکہ 'یہ اشیاء' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جن اشیاء کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں۔ وہ موجود ہیں۔ حالانکہ ابھی ان اشیاء نے لباس وجود اختیار نہیں کیا۔ اور لاموجود کی طرف اشارہ کرنا جائز نہیں۔ مسمّٰی یا موجود وہ شئی ہے جس کو اللہ نے کتم عدم سے پیدا کیا، یا صفحۂ وجود سے مٹا دیا۔

۲۔ ابو الحسین الصالحی کا قول ہے کہ اللہ کا علم ہمیشہ سے اشیاء سے اس وقت متعرض ہوتا ہے جب وہ اپنے وقت میں وجود کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ اسی طرح مستقبل میں بھی اس کا علم ہمیشہ انھیں اشیاء سے متعرض رہے گا جو منصۂ شہود پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اجسام اور مخلوقات کے بارہ میں بھی اس کے علم کی یہی نوعیت ہے۔ وہ کہا کرتا تھا معلوم وہی ہے جو موجود ہے۔ اور معدومات پر معلومات کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مسمّٰی کے دائرے میں وہی چیز داخل ہے جو مقدور ہے۔ جو مقدور نہیں وہ مسمّٰی بھی نہیں۔ اور اشیاء کو اشیاء اسی وقت کہا جائے گا جب

وہ پائی جائیں۔ یا وجود کے بعد معدوم ہو جائیں۔

۳۔ "عباد بن سلیمان" کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے "معلومات" کو جانتا ہے۔ ہمیشہ سے اشیاء کا علم رکھتا ہے، اور ہمیشہ سے عوارض و جواہر کا ادراک رکھنے والا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے اس کا علم افعال سے متعرض رہا ہے۔ اور ہمیشہ سے اس کا علم و ادراک فعل خلق سے آشنا رہا ہے۔ اس اعتراف کے ساتھ ساتھ عباد بن سلیمان یہ ہرگز نہیں کہتا تھا کہ وہ ہمیشہ سے مفعولات یا مخلوقات کو بھی جانتا ہے۔ جہاں تک اعراض کی مختلف قسموں کا تعلق ہے ان کے بارے میں بھی اس کا یہی قول تھا کہ وہ ہمیشہ سے ان کو جانتا ہے۔ مثلاً بو قلموں حرکات، مختلف رنگ یا مزے وغیرہ۔ اور اس قول کو وہ اعراض کی تمام نوعیتوں پر پھیلا دیتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ معلومات کون و وجود کا جامہ پہننے سے پہلے بھی "معلومات" تھیں۔ اور مقدورات وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے بھی مقدورات تھیں۔ اور یہی حال اشیاء، اور جواہر و اعراض کا ہے کہ ان پر درجہ علمی میں بھی اشیاء، جواہر اور اعراض کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ ہاں اجسام کا معاملہ ان سے البتہ مختلف ہے۔ ان پر وجود سے پہلے اجسام کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح "مخلوقات" اور "مفعولات" کو اسی وقت مخلوقات و مفعولات کہیں گے جب یہ معرض وجود میں آ جائیں گے۔ اس کے نزدیک فعل شئی اور نفس شئی میں فرق ہے۔ اسی طرح خلق شئی اور شئی دو مختلف مفہوم ہیں۔

اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ آیا یہ شئی جو اس وقت موجود ہے بعینہ وہی ہے جو اس سے پہلے معدوم تھی۔ اس کے جواب میں کہتا کہ یہ میں نہیں کہہ سکتا۔ پھر اس پر اگر دریافت کیا جاتا کہ کیا یہ اس سے مختلف ہے؟ تو جواب دیتا میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا۔

۴۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے جن میں "ابن الراوندی" بھی شامل ہے کہ اللہ سبحانہٗ ہمیشہ سے اشیاء کو جانتا ہے۔ مگر اس جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے ان چیزوں کا ہونا مقدر ہے۔ یہی رائے ان کی اجسام اور اُن جواہر کے بارہ میں ہے جو مخلوق

ہیں کہ انھیں عنقریب منصۂ وجود پر آنا ہے۔ ابن الراوندی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی معلومات پر وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے معلومات کا اطلاق جائز ہے۔ اور ان کو پیرایۂ وجود سے آراستہ ہونے سے پہلے معلومات سے تعبیر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو پہلے سے جانتا ہے۔ بعینہٖ اس طرح جس طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ بات زید کی معلومات میں داخل ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید ان سے پہلے سے آشنا ہے۔ مقدورات کے بارے میں بھی اس کا عقیدہ یہ تھا کہ جس طرح معلومات پر وجود سے پہلے معلومات کا اطلاق درست ہے، اسی طرح مقدورات پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے۔ ماموروات اور منہیات سے متعلق بھی اس کی رائے یہی تھی کہ ان کا مامور ومنہی نہ ہونا ازل سے مقدر و معلوم تھا۔ کیونکہ ازل سے یہ بات اللہ کے علم میں نہ تھی کہ یہ بات حکم وامر چاہتی ہے۔ اور یہ نہی وزجر۔ یہی حال مرادات کا ہے۔ کہ وصف ارادہ کے ازلی ہونے کی وجہ سے مراد کو بھی ازلی ہونا چاہیے۔ ابن الراوندی یہ بھی کہا کرتا تھا۔ کہ اشیاء اسی وقت اشیاء ہوتی ہیں جب وہ خارج میں پائی جائیں اور اسی سبب سے اشیاء کے معنی موجودات کے ہیں۔ اس کے نزدیک یہی حال مسمّٰی یا اسم کا ہے کہ ان کا تعلق بھی کسی خاص شئی کے وجود سے ہے اس لیے اس کا اطلاق بھی موجود ہی پر ہوگا۔ وجود سے پہلے یا عدم کی صورت میں اس کا اطلاق جائز نہیں متصوّر ہوگا۔

۵۔ بغدادیوں کے ایک گروہ کا عقیدہ تھا کہ معلومات کون و وجود سے پہلے بھی معلومات ہیں، اور مقدورات وجودِ خارجی سے بہرہ مند ہونے سے پیشتر بھی مقدورات ہیں۔ اسی طرح اشیاء پر وجود سے پہلے بھی لفظ اشیاء کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اعراض سے متعلق یہ لوگ یہ نہیں کہتے تھے۔

۶۔ "محمد بن عبدالوہاب الجبائی" سے روایت ہے۔ اس نے کہا۔ میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اشیاء، جواہر اور اعراض کو جانتا ہے۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیاء کا علم ان کے

وجود سے پہلے ممکن ہے۔ اسی طرح وہ کہاکرتا تھا کہ حرکت، سکون، رنگ، مزہ، مہک اور ارادہ پر بھی وجود سے پہلے حرکت، سکون، رنگ، مزہ وغیرہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اطاعت اور معصیت پر بھی وقوع و وجود سے پہلے طاعت و معصیت کا اطلاق جائز ہے۔

اس کے ہاں اسم کی متعدد قسمیں مقرر تھیں۔ مثلاً اگر کسی شیٔ کا نام کسی ایسے وصف کی بنا پر ہے کہ جو اس کا ذاتی وصف ہے۔ مثلاً بیاض یا سواد یا جوہر وغیرہ تو ضروری ہے کہ وجود سے پہلے بھی یہ چیزیں ان ناموں سے موسوم ہوں۔ اور اگر شیٔ کا تسمیہ اس بنا پر ہو کہ ہمیں اس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا ہے تو وہ اس شیٔ کے وجود میں آنے سے پہلے بھی شیٔ ہوگی۔ کیونکہ اہل لغت نے ہر اس چیز پر لفظ "شیٔ" کا اطلاق کیا ہے جس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا مقصود ہو۔ کبھی نام یا تسمیہ اس بنا پر ہوتا ہے کہ ایک حقیقت کو دوسری اجناس سے ممیز ٹھہراتا ہے۔ مثلاً کوئی رنگ وغیرہ۔ تو اس صورت میں بھی یہ نام پہلے سے ہونا چاہیے۔ اسی طرح کبھی کبھی کسی نام یا تسمیہ کا استعمال بربنائے طلب یا تعلیل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ علت پہلے سے مرتبۂ ذہنی میں موجود ہے تو خارج کے سانچے میں ڈھلنے سے پیشتر اس کا اس نام سے موسوم ہونا ضروری ہے۔ مثلاً جو شیٔ مامور بہ ہے وہ ایسی علت کی بنا پر مامور بہ ہے جو وجود خارجی کی مرہونِ منت نہیں۔ لہذا یہ مامور بہ ہی رہے گی۔ چاہے خارج میں نہ پائی جائے۔ یہی حکم اس تسمیہ کا ہے کہ جو ایسی علت کی بنا پر ہو کہ جس کا پہلے سے پایا جانا جائز ہو۔ تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق حدوث اور فعل سے ہے۔ اس کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ یہ حدوث و فعل کے مرحلے سے آگے نہ بڑھ جائے۔ جیسے "مفعول" یا "محدث" کہ یہ اسی وقت محدث و مفعول کہلائیں گے جب ان پر فعل و حدوث واقع ہو چکے گا۔ اسی طرح تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جو ایسی علت کی بنا پر ہے کہ جس کا تسمیہ سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بارہ میں بھی یہی حکم ہے کہ جب تک یہ علت خارج میں پائی نہ جائے اس پر اس تسمیہ کا اطلاق جائز نہ ہوگا مثلاً جسم، متحرک وغیرہ۔

جبائی اس بات کا منکر تھا کہ اشیاء لباس کون و وجود سے آراستہ ہوئے بغیر اشیاء ہیں۔ اس کا

کہنا تھا کہ یہ پیرایۂ بیان ناقص و فاسد ہے کیونکہ شئی کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ یہ خارج میں موجود ہے۔ اس کے نزدیک اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اشیاء وجود سے پہلے بھی اشیاء ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء خود اشیاء سے بھی پہلے ہیں۔

۷۔ کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ سے اپنی آغوش میں ان عوالم و اجسام کو لیے رہا کہ جو ابھی تخلیق کے مرحلے سے نہیں گذرے۔ اسی طرح اس کا علم ان اشیاء، جواہر اور اعراض کا بھی ہمیشہ سے احاطہ کناں رہا۔ جو نہ تو پیدا ہوئے ہیں اور نہ انھیں پیدا ہونا ہے۔ ان کے نزدیک یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ مومنوں یا کافروں یا کام کرنے والوں سے متعرض رہا۔ ہاں یہ کہنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کو اس صفت کے ساتھ جانتا ہے کہ جس صفت کو لیے ہوئے اُسے معرض ظہور میں آنا ہے۔ جب کہ یہ صفت مقدر و مقدور ہو۔ ان کے نزدیک کسی شخص کو تخلیق و کون کے مرحلہ میں مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں۔ اس لیے کہ یہ مرحلہ بعد کا ہے۔ لہذا جب ایسی حالت میں اس کو مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں ہے تو تخلیق و آفرینش سے پہلے بطریق اولیٰ اس کو کافر و مومن کہنا درست نہ ہوگا۔ تخلیق و آفرینش کے مرحلہ میں تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسے انسان کو پیدا کیا جو قد و قامت کے لحاظ سے طویل ہے۔ اور اس کا یہ طویل ہونا ہی اول اول مقدر و مقدور تھا۔ یہ "اشحام" کا قول ہے اس پر یہ معارضہ وارد ہوتا ہے کہ جب یہ کون و آفرینش کے وقت انسان کو جسم قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوق بھی ہے۔ حالانکہ وہ پیدائش و آفرینش سے پہلے اسے موجود مخلوق قرار نہیں دیتے۔

بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دائرہ علم ہمیشہ سے ان اجسام کا بھی احاطہ کیے ہوئے ہے کہ جو اب تک پیدا نہیں ہوئے یا جنھیں پیدا نہیں ہونا ہے۔ اور ان مومنوں اور کافروں کو بھی گھیرے ہوئے ہے جو ہنوز شرمندۂ وجود نہیں ہوئے۔ اسی طرح وہ تمام متحرکین اور ساکنین، اور مومنین و کافرین کے بارہ میں ہمیشہ سے ان کے وجود و کون میں آنے سے پہلے جانتا ہے جو ابھی

منصۂ شہود پر نہیں آئے۔ لیکن اس کا یہ علم وجود کے پہلو سے نہیں بلکہ صفات کے پہلو سے ہے اپنے اس قول کی روشنی میں علم کی اس نوعیت کو واضح کرتے ہوئے انھوں نے کہا ہے کہ کافروں کے متعلق بطور صفت کے ازل سے معلوم ہے کہ ان کو عذاب جہنم سے دوچار ہونا ہے۔ اور یہ کہ مومنوں کو ثواب واکرام کی خاطر جنت میں رہنا ہے۔ علم کا یہ انداز وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ صفات کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس بات پر پوری پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ ایسے مومن پیدا کرے جو اطاعت گذار ہوں اور وہ ان کی اطاعت پر صلہ و اجر عطا کرے اور ایسے گناہگار پیدا کرے جو اس کی معصیت کے مرتکب ہوں اور وہ انھیں عذاب کا مزہ چکھائے یہ دونوں باتیں اس کے دائرہ قدرت و علم میں داخل ہیں۔ انیب بن سہل الخزاز سے روایت ہے کہ وہ یوں کہا کرتا تھا کہ جس موجود مخلوق کو اللہ تعالیٰ وجود و آفرینش سے پہلے جانتا ہے وہ مخلوق باعتبار صفت کے ہے، وجود کے نہیں۔ کبھی کبھی بجائے مخلوق کے کہتا موجود باعتبار صفت کے ہے وجود کے نہیں۔

اللہ تعالیٰ کے 'معلومات' اور 'مقدورات' کے بارہ میں ان کے ہاں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا ان کا کوئی 'کل' اور مجموعہ ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں دو فرقے ہیں۔

۱۔ ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے 'معلومات اور مقدورات' ایک کل یا مجموعہ ہے اور یہ کہ آخر آخر میں اہل جنت ہر طرح کی حرکت سے محروم ہو جائیں گے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے سکون اختیار کریں گے۔

۲۔ اکثر اہل اسلام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے 'معلومات و مقدورات' کے لیے حدو غایت نہیں ہے۔

اس بارہ میں بھی ان میں اختلاف رونما ہے کہ اللہ کے افعال کے لیے حد و غایت ہے یا

نہیں ہے۔ اس کے متعلق بھی دو دعائیں ہیں۔

۱۔ جہم بن صفوان کا عقیدہ ہے کہ اللہ کے معلومات و مقدورات کی ایک آخری حد ہے۔ اسی طرح اس کے افعال بھی حد و غایت سے متصف ہیں۔ اور جنّت و دوزخ دونوں فانی ہیں۔ اور جنّت و دوزخ میں رہنے والے بھی فنا کے گھاٹ اترنے والے ہیں۔ اور آخر آخر میں صرف خدا کی ذات باقی رہ جائے گی۔ اور کوئی شئے اس کے ساتھ باقی نہیں رہے گی۔ جیسا کہ اوّل اوّل اسی کی ذات تھی۔ اور کوئی شئی اس کے ساتھ وجود سے بہرہ ور نہیں تھی۔

۲۔ اس کے مقابلہ میں تمام اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ جنّت و دوزخ کے لیے فنا نہیں ہے۔ یہ دونوں ہمیشہ باقی رہیں گے۔ اسی طرح اہل جنّت اور اہل دوزخ بھی مٹنے والے نہیں ہیں۔ بلکہ اہل جنّت، جنّت کے مزے لوٹیں گے، اور اہل دوزخ عذاب سے دوچار رہیں گے۔ اور کہیں بھی یہ سلسلہ ختم ہونے والا نہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات و مقدورات کا کہیں کنارہ نہیں۔

معتزلہ میں سے جن لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حی، قادر اور عالم مانا ہے ان میں اس بات پر اختلاف ہے کہ آیا وہ براہِ راست حی، قادر اور عالم ہے، یا حیات، قدرت اور علم کی وساطت سے، ان صفات سے متصف ہے؟

بعض زیدیہ اور معتزلہ، خوارج اور مرجئہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ براہ راست اپنی ذات سے قادر، حی اور عالم ہے۔ قدرت، حیات اور علم کی وجہ سے نہیں۔ یہ جب اس کے لیے لفظ علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ عالم ہے —— اسی طرح یہ جب اس کے لیے قدرت کا اثبات کرتے ہیں تو اس سے ان کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے۔ لفظ حیات کے بارہ میں یہ لوگ احتیاط برتتے ہیں۔ چنانچہ یہ نہیں کہتے کہ اس کے لیے "حیات" ثابت ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے قدرت و علم ثابت ہے۔ کیونکہ ان الفاظ کا اپنے حق میں خود اللہ تعالیٰ نے استعمال فرمایا ہے۔ اسی طرح یہ لوگ یوں بھی نہیں کہتے کہ اس کے لیے سمع و بصر ثابت ہے۔

ان میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے حق میں لفظ علم کا استعمال 'معلوم' کے معنوں میں ہے اور قدرت کا 'مقدور' کے معنوں میں۔ اس کے علاوہ وہ کسی اور لفظ کو اس کے حق میں علی الاطلاق استعمال نہیں کرتے۔

"ابوالہذیل" کا کہنا ہے۔ اللہ عالم ہے ایسے علم کی وجہ سے کہ جو اس کی ذات سے تعبیر ہے۔ وہ قادر ہے اس قدرت کی بنا پر جو قادر سے الگ نہیں۔ اور حی ہے اس حیات کے سبب جو خود اسی کی ذات کا نام ہے۔ اسی طرح اس کے لیے سمع، بصر، قدم، عزت، عظمت، جلال اور کبریا ایسے الفاظ کا استعمال ہوگا۔ اور ایسی صفت اور اسلوب میں اس کی تمام ذاتی صفات شمار ہوں گی۔ ابوالہذیل کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ اللہ عالم ہے تو میں اس کے لیے ایسے علم کو ثابت کرتا ہوں جو اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ اور اس کی ذات کو جہل سے مبرا قرار دیتا ہوں۔ اور ایسے معلوم کی نشاندہی کرتا ہوں جس کا تعلق ماضی و مستقبل دونوں سے ہے جب میں کہتا ہوں کہ وہ قادر ہے تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی ذات کے بارہ میں عجز کی نفی کردوں اور ایسی قدرت کا اثبات کردوں جو عین ذات ہے۔ نیز میرا یہ مقصد ہوتا ہے کہ "مقدور" کی نشاندہی کردوں۔ اسی طرح جب میں یہ کہتا ہوں اس کے لیے 'حیات' ثابت ہے۔ اور یہ حیات اس کی ذات ہی ہے تو اس سے میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات کی نسبت موت کی نفی کردوں۔ یہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کے لیے 'وجہ' ثابت ہے۔ مگر یہ وجہ اس کی ذات ہے۔ اسی طرح اس کے لیے "نفس" کا استعمال بھی ہوا ہے۔ مگر یہ نفس بھی وہ خود ہی ہے۔ قرآن میں اس کے لیے 'ید' کا لفظ آیا ہے۔ اس کی البتہ وہ تاویل کیا کرتا تھا۔ اور 'عین' (آنکھ) کا لفظ استعمال ہوا ہے

و لتصنع علی عینی۔

اس سے وہ 'علم' مراد لیتا تھا۔

اس کے مقابلہ میں عباد کا موقف یہ تھا کہ اللہ عالم، قادر، اور حی تو ہے مگر اس کے لیے

میں علم، قدرت اور حیات کا مستقل وجود ثابت کرنے کے حق میں نہیں۔ اسی طرح میں یہ بھی نہیں کہتا کہ وہ سمع یا بصر سے متصف ہے۔ بلکہ میں یہ کہتا ہوں وہ عالم ہے، قادر ہے، اور حی ہے۔ مگر اس بنا پر نہیں کہ علم، قدرت اور حیات وغیرہ صفات اس سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اور یہی حال اس کی ان تمام صفات واسماء کا ہے کہ جن کا اس کے یا غیر کے فعل سے تعلق نہیں۔ اس کے نقطۂ نظر سے کسی شخص کا اللہ کے بارے میں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ وہ ذات اور نفس کے اعتبار سے عالم، قادر اور حی ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں لفظ ذات اور نفس کے استعمال کو معیوب سمجھتا تھا۔ اسی طرح وہ اس پیرایۂ بیان کو بھی غلط قرار دیتا تھا کہ ہم اس کے علم، قدرت، سمع بصر، یا حیات و قدم ثابت کریں۔ وہ ان صفات کی توجیہہ کے سلسلہ میں کہا کرتا تھا کہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں اس کے لیے ایک ایسے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ 'معلوم' کو جانتا ہے۔ اور جب میں کہتا ہوں وہ قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ایک دوسرے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہونے کی حیثیت سے "مقدور" کا ادراک رکھتا ہے۔ اسی طرح اس کو "حی" قرار دینے سے میرا مدعا اس سے زیادہ نہیں کہ میں ایک "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ اس کے نزدیک یہ بھی درست بات نہیں کہ باری تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ)، یدین (دو ہاتھ) عینین (دو آنکھیں) اور جہت یا پہلو کا اثبات کیا جائے۔ اس سلسلہ میں وہ کہا کرتا تھا کہ ان کا استعمال قرآن نے جس سیاق میں کیا ہے، وہی مناسب ہے۔ تم اس سیاق میں ان الفاظ کو بلاشبہ پڑھو لیکن اس سیاق سے علیحدہ کر کے ان کا اثبات نہ کرو۔ یہ اس چیز کو بھی غلط گردانتا تھا کہ ہم صفات میں کوئی امتیاز روا نہ رکھیں اور یہ کہیں کہ اس کے عالم ہونے کے معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اور قادر ہونے کے معنی حی کے ہیں۔ یہی انداز فکر اس کا ان تمام صفات کے بارے میں ہے جن کا تعلق اس کے فعل سے نہیں۔ مثلاً "سمیع" مگر اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ یہ صفت اس کی صفت بصیر یا

"علیم" ہی کا پر تو ہے۔

'ضرار' کہا کرتا تھا کہ اللہ کو 'عالم' کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ جاہل نہیں۔ اس کو 'قادر' کے لفظ سے تعبیر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عاجز نہیں۔ اور حی کا معنی یہ ہے کہ وہ موت سے دوچار نہیں۔ نظام کا کہنا تھا کہ اس کو عالم کہنے کے دو معنی ہیں۔ ایک تو اس کی ذات کا اثبات۔ دوسرے اس کی جہل کی نفی۔ اور جب میں اس کو قادر کہتا ہوں تو اس کا مطلب بھی اثبات ذات اور نفی عجز ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کو 'حی' کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات ثابت و محقق ہے۔ اور وہ موت سے منزہ ہے۔ یہی انداز فکر اس کا تمام ذاتی صفات کے معاملہ میں نمایاں ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ ذاتی صفات میں تعدد اس بنا پر ہے کہ اس کے بارہ میں تمام تضادات کی نفی کرتا ہے۔ مثلاً عجز، موت، عمی، صمم، وغیرہ۔ ورنہ اس کی ذات میں کسی نوع کا تعدد پایا نہیں جاتا۔ ان کے علاوہ دوسرے معتزلہ نے کہا ہے کہ اسماء و صفات میں تعدد و اختلاف، اختلاف صفات کی وجہ سے ہے، نفس ذات کی وجہ سے نہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک شئی 'مقدور' ہے، ایک 'معلوم' ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اپنے لیے وجہ (چہرہ) کا استعمال بر بنائے توسع، اور مجاز کے فرمایا ہے، بر بنائے حقیقت نہیں۔ چنانچہ "ویبقی وجہ ربک" کے معنی یہ ہیں کہ تمہارا رب ہی باقی رہے گا۔ اس کے نزدیک 'ید' سے مراد نعمت ہے۔

معتزلہ میں سے کچھ لوگ تعدد صفات کی توجیہہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اس سے مقصود چند فوائد کی طرف ذہن و فکر کو متوجہ کرنا ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ علم سے متصف ہے۔ اور اس سے مقصود ان لوگوں کی تکذیب ہے جو اس کو صفات علم سے متصف نہیں گردانتے، اور اسے "جاہل" تصور کرتے ہیں۔ نیز اس فائدہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ اس ذات کے لیے "معلومات" کا وجود بھی ہے۔ یہ ہے اس کو عالم کہنے کا مطلب۔ اور جب ہم اس کے لیے "قادر" کا لفظ استعمال کرتے ہیں

تو اس فائدہ کی طرف ذہن منتقل کرانا چاہتے ہیں کہ جو لوگ اس کو صفت قدرت سے متصف نہیں مانتے وہ غلط کہتے ہیں۔ اس سے ان لوگوں کی تردید بھی مقصود ہے جو اس کو 'عاجز' کہتے ہیں۔ اس سے یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ اس کے "مقدورات" بھی ہیں جن سے کہ اس کی قدرت متعرض ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو 'حی' کہتے ہیں تو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو صفت حیات سے متصف نہیں گردانتے۔ اور ان لوگوں کی تردید ہے جو اسے 'میت' یا غیر حی سمجھتے ہیں۔ یہ ہے لفظ حی کا صحیح مفہوم۔ صفات کے بارہ میں یہ قول جبائی کا ہے۔

"ابوالحسین الصالحی" کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ وہ عالم ہے لیکن علماء کی طرح نہیں ہے۔ قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں ہے۔ یا 'حی' اور زندہ ہے مگر دوسرے احیاء کی طرح نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی شئ ہے جس کے مانند اور کوئی شئ نہیں ہے۔ تمام صفات سے متعلق اس کی یہی روش تھی۔

جب اس سے پوچھا جاتا کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ وہ عالم ہے مگر علماء کی طرح نہیں تو کیا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا ہاں میرا مطلب ہے کہ وہ ایسی شئ ہے جس کی طرح اور کوئی شئ نہیں۔ تمام صفات سے متعلق اس کا انداز تاویل یہی تھا۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ "وہ شئ ہے مگر اشیاء کی مانند نہیں"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہے مگر علماء کے مانند نہیں۔

"معمر" سے مروی ہے وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ علم کے سبب سے 'عالم' ہے۔ اور اس علم کا ایک معنی ہے اور یہ معنی متعین معنی کا مقتضی ہے۔ لہذا وہ اپنی صفات سے ان معانی کی وجہ سے متصف ہے، غایت و مقصد کے اعتبار سے نہیں۔

تمام صفات کے بارہ میں اس کا یہی انداز فکر تھا۔ مجھے اس کی اطلاع ابوعمر الغراقی نے دی۔ اور اس نے محمد بن عیسیٰ السیرافی سے سنا کہ "معمر" صفات کے سلسلہ میں یہ عقیدہ

رکھتا ہے۔

اہل بغداد میں بہت سے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ قادر ہے، اور نہ یہ کہ وہ حی ہے۔ ہاں باری تعالیٰ کے 'حی' ہونے کے معنی البتہ یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ اور اس کے سمیع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسموعات کا علم رکھنے والا ہے۔ اور 'بصیر' ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ 'مبصرات' کا جاننے والا ہے۔ "قدیم" کے معنی اس کے ہاں یہ نہیں ہیں کہ وہ 'حی' ہے۔ نہ قدیم سے مراد عالم و قادر کے ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم باری تعالیٰ کو قدیم کہیں گے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ وہ عالم یا قادر بھی ہے۔

غزل

مرتضیٰ صدیقی حیرتؔ

سابق ڈائرکٹر فنانس سروسز اکیڈمی

دیدار طلب زبان خاموش — اس ضد میں ہوئے کلیم بے ہوش
ذرہ ہے نثار پرتو مہر! — کھولے ہوئے چشم و دل کی آغوش
الفت کی نگاہِ اولیں کا — عالم نہ ہوا کبھی فراموش
معلوم نہیں یہ حال کیا ہے — ہم ہوش میں ہیں نہ کچھ ہیں بے ہوش
وہ تیرے ستم کہ خوں ہوا دل — یہ اپنا ادب کہ ہم ہیں خاموش
گزری ہے صبا ابھی اِدھر سے — خوشبوئے قبائے یار بر دوش
ہے موسمِ برشگال ساقی! — ایسے میں تو محتسب ہو خاموش
ساقی کی نگاہ کا ہے ایمار — کیوں رند نہ ہوں بلا کے مے نوش
یہ ابرِ کرم کا معجزہ ہے — خارِ غمِ دل ہوا ہے گلپوش
دنیا میں مسافرانہ رہیے — دل سوختہ اور خانہ بر دوش

حیرتؔ جو مقام آگہی ہے
عالم ہے وہ ماورائے صد ہوش

رئیس احمد جعفری

(۲)

بیعت

———— (مسلسل)

خلیفہ کے انتخاب کے سلسلے میں جمہور کی دوسری شرط، ارباب حل و عقد کی بیعت ہے۔ یعنی اگر ارباب حل و عقد، فوج و سپاہ، اور جمہور مسلمین، خلیفہ سے یہ عہد کریں کہ اس وقت تک کے احکام بجا لاتے اور اس کے فرمان کی تعمیل کرتے رہیں گے جب تک ایسا کرنا داخل معصیت نہ ہو، اور خلیفہ ان سے یہ عہد کرے کہ وہ حدود و فرائض قائم کرے گا، راہ عدل پر گامزن رہے گا۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا راہ نما بنائے گا، تو پھر یہ بیعت صحیح اور درست ہوگی۔

اسی اصول اور منہاج پر صحابہ کرام نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر شجرۂ رضوان کے تلے بیعت کی تھی۔ جیسا کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ فرماتا ہے:

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ، ید اللہ فوق ایدیھم فمن نکث فانما ینکث علیٰ نفسہ، ومن اوفیٰ بما عاھد علیہ اللہ فسیؤتیہ اجراً عظیما!"

یعنی ــــ جو لوگ آپؐ سے بیعت کر رہے ہیں تو وہ (واقع میں) اللہ سے بیعت کر رہے ہیں۔ خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے۔ پھر (بعد بیعت کے) جو شخص عہد توڑے گا سو اس کے عہد توڑنے کا وبال اس پر پڑے گا۔ اور جو شخص اس بات کو پورا کرے گا جس پر (بیعت میں) خدا سے عہد کیا ہے، سو عنقریب خدا اس کو بڑا اجر دے گا!"

اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ سے بیعت لی تھی۔ جب آپؐ نے وہاں ہجرت

کرنے کا ارادہ فرمایا تھا۔

اور اسی طرح فتح مکّہ کے وقت اہل مکّہ سے بیعت لی تھی، اور وہاں کے لوگوں نے آپؐ کی سمع و طاعت کا عہد کیا تھا۔

اسی طرح عورتوں کا معاملہ بھی ہے۔

اللہ تبارک و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

"یاایھا النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنك علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئا ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادھن ولا یاتین ببھتان یفترینه بین ایدیھن وارجلھن ولا یعصینك فی معروف فبایعھن واستغفر لھن اللہ ان اللہ غفور الرحیم!"

یعنی:- "اے نبی! جب مسلمان عورتیں (اس غرض سے) آپؐ کے پاس آئیں کہ آپؐ سے ان باتوں پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی شئے کو شریک نہیں کریں گی، اور نہ اپنے بچوں کو قتل کریں گی، اور نہ بہتان کی اولاد لائیں گی جسے اپنے ہاتھوں اور پاؤں کے درمیان (صلب شوہر سے جنی ہوئی دعویٰ کر کے) اور معروف باتوں میں آپؐ کے خلاف نہ کریں گی تو آپؐ ان کی بیعت کر لیا کیجیے۔ اور ان کے لیے اللہ سے مغفرت طلب کیا کیجیے بے شک اللہ غفور رحیم ہے۔"

صحابۂ کرام نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت اس وقت کی جب انھوں نے انصار پر مہاجرین کی فضیلت بیان کر دی۔ اس کے بعد ہی حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"ہاتھ بڑھایئے، میں بیعت کرتا ہوں۔"

بعدازاں مسلمان بیعت پر ٹوٹ پڑے۔

پھر حضرت ابوبکرؓ نے جب حضرت عمرؓ بن خطاب کو منصب خلافت کے لیے موزوں پایا تو

ان کے لیے بیعت لی، اور مسلمانوں نے بھی بیعت کرلی۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کو خلافت کے لیے موزوں پایا تو جب حضرت عثمانؓ پر اتفاق ہوگیا تو مسجد نبوی میں اہل مدینہ نے ان سے بیعت کی۔

اسی طرح اہل مدینہ نے حضرت علیؓ کے دست مبارک پر سمع وطاعت کی بیعت کی۔

بیعت کا اصول عصر اموی تک اور بنو عباس کے خلفاء اولین تک جاری رہا۔

عصر صحابہ میں بیعت تمام تر آزادی رائے پر مبنی ہوتی تھی۔ اور التزام طاعت میں کوئی جبر وجور نہ تھا۔

لیکن عہد اموی میں یہ صورت قائم نہیں رہی۔ بلکہ جبر وجور کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ حکم کی بجا آوری لازم قرار پائی۔ طاعت پر جبر کیا جانے لگا۔ بلکہ حجاج بن یوسف، اور اس جیسے دوسرے ظلم پیشہ لوگوں نے تو الفاظ بیعت کے سلسلے میں طرح طرح کی اختراعات وایجادات سے کام لیا۔ چنانچہ یہ لوگ جب بیعت لیتے تھے تو بیعت کرنے والے کو مجبور کرتے تھے کہ کہے:

"اگر میں خلیفہ کے حلقۂ طاعت سے باہر نکلوں تو میری بیویوں پر طلاق، اور میرے تمام غلام آزاد ہیں"

یہ الفاظ بیعت کرنے والے کے منہ میں اس لیے ڈالے جاتے تھے کہ لوگ مطلق طور پر آنکھ بند کر کے خلیفہ کی طاعت کریں۔

بنو عباس کے خلفاء اولین بھی لوگوں کو بیعت پر مجبور کرتے تھے۔ لیکن حجاج اور اس جیسے دوسرے لوگوں کی طرح مذکورۂ بالا الفاظ استعمال کرنے پر مجبور نہیں کرتے تھے۔

ابوجعفر منصور (خلیفۂ عباسی) کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس نے لوگوں کو اپنی بیعت پر مجبور کیا تھا۔ اس لیے اس کے والی مدینہ نے امام مالک کو اس بات سے منع کر دیا تھا کہ وہ یہ فتویٰ نہ دیا

کریں کہ مجبور کر کے قسم لینے سے قسم نہیں ہوتی، نہ مجبوری کی حالت میں دی ہوئی طلاق کی کوئی حقیقت ہے
امام مالک کو یہ حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ ان کا فتویٰ اگر جاری رہا تو جو لوگ بیعت پر مجبور کیے گئے تھے
وہ حلقۂ طاعت سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ اگر جبریہ قسم نامعتبر ہے، اور جبریہ طلاق کا اعتبار
نہیں تو جبریہ بیعت کب جائز ہو سکتی ہے؟

بیعت کا یہ اصول، عقدِ اجتماعی کے اس نظریے سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے جو عہدِ جدید کے ماہرین سیاست کا وضع کیا ہوا ہے۔ بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ ہے۔

ژان ژاک روسو اور دوسرے مغربی مفکرین سیاست نے قیامِ حکومت کی اصل یہ قرار دی ہے کہ وہ حاکم اور محکوم کے مابین ایک معاہدہ ہے۔ حاکم اس امر کا پابند ہے کہ وہ رعیت کے امور و مصالح کی نگہداشت کرے گا، اور رعیت طاعت اور ٹیکس کی ادائی کی پابند ہوگی۔ اگرچہ اس معاہدے کے سلسلے میں حاکم اور محکوم کے مابین شدید اختلاف ہی کیوں نہ پیدا ہو جائے۔

اس کے برعکس فطرتِ مستقیمہ کی روشنی میں مسلم علماء نے جو اصول وضع کیا ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ارفع و اولیٰ ہے۔ اسلامی حکومت میں تگے بندھے اصول ہیں جن کی تعمیل اور بجا آوری کے بعد یہ عقدِ اجتماعی مکمل ہوتا ہے۔ علماءِ اسلام نے اصولِ نظمِ مملکت کو نظری نہیں رکھا ہے بلکہ اسے عملی بنا دیا ہے۔ انھوں نے یوں ہی کوئی بات فرض نہیں کر لی ہے۔ بلکہ اگر نگاہِ غور سے دیکھا جائے تو اسلامی نظمِ مملکت میں حاکم کی ذمے داریاں محکوم سے زیادہ ہیں۔ اور وہ کہیں زیادہ سخت و شدید ہیں جیسا کہ بعض انگریز مفکرین نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ وجودِ حاکم بجائے خود ایک مصلحت ہے علماءِ اسلام اس اصول کے قائل نہیں ہیں، بلکہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم عدل، مصلحتِ ملی، اور رفق و رواداری کے صفات سے عاری ہے، اور کتاب اللہ و سنّتِ رسول اللہ کا حق ادا نہیں کرتا۔ اقامتِ فرائض میں کوتاہی کرتا ہے، اور تنفیذِ حدود سے گریز کرتا ہے اور منعِ فساد کی قدرت نہیں رکھتا تو وہ حاکمیت کا سزاوار نہیں۔

رئیس احمد جعفری

(۳)

شوریٰ

(بسلسلۂ گزشتہ)

اختیارِ خلیفہ کی تیسری شرط یہ ہے کہ انتخاب مسلمانوں کے شوریٰ پر مبنی ہو۔ اس کی اصل یہ ہے کہ اسلام نے اختیارِ خلیفہ کو شوریٰ پر منحصر رکھا ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:

وامرھم شوریٰ بینھم

یعنی مسلمانوں کے معاملات مشورے سے انجام پاتے ہیں۔

صرف یہی نہیں اللہ تعالیٰ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شوریٰ کا حکم دیا ہے:

وشاورھم فی الامر

یعنی (اے نبیؐ) دوسروں سے معاملات میں مشورہ کر لیا کیجیے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام امور میں جو منصوص نہیں تھے مشورہ فرمایا کرتے تھے۔ جنگ، معاملاتِ حکومت، اور دوسرے مسائل میں آپؐ مشورہ کے بعد کوئی قدم اٹھاتے تھے بشرطیکہ اس سلسلے میں وحی نازل نہ ہو گئی ہو۔

اسی طرح آپؐ کے بعد صحابہ بھی اسی اصول پر عامل رہے۔ چنانچہ خلفاء راشدین کے دورِ حکومت میں اس اصول سے کبھی انحراف نہیں کیا گیا۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب نظمِ مملکت اور کاروبارِ حکومت چلانے کے لیے شوریٰ ضروری لابدی ہے تو خلیفہ کا انتخاب بھی لازمی طور پر شورائی ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اصول اور منطق کا

یہی ہے کیونکہ یہ تو کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ نظام مملکت تو شورائی ہو اور خلیفہ موروثی۔ کیونکہ وراثت اور شوریٰ ایک دوسرے کی ضد اور نقیض ہیں۔ یہ باب واحد میں جمع ہی نہیں ہو سکتیں۔

بعد میں امیر معاویہ نے جب حکومت اور خلافت کو موروثی بنایا تو بھی ظاہری طور پر اسے بیعت کا پابند رکھا۔ لیکن اس صورت میں بیعت نے اپنے معنی کھو دیے تھے کیونکہ عنصر اختیار اس سے خارج ہو گیا تھا، اور یہی اس کا جوہر، روح اور عطر ہے۔

چنانچہ حضرت حسن بصری نے امیر معاویہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"معاویہ کی چار خصلتیں ایسی تھیں کہ اگر ان میں سے ایک بھی ہوتی تو وہ تباہ کر دینے کے لیے کافی تھی۔

۱۔ خروج اور شوریٰ سے گریز

۲۔ یزید کو خلیفہ بنانے کی کوشش حالانکہ شرابی تھا، ریشم کا لباس پہنتا تھا، اور طنبورہ سے شغل رکھتا تھا۔

۳۔ زیاد کو اپنا بھائی تسلیم کر لینا حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

الولد للفراش وللعاھر الحجر

یعنی بچہ اسی کا ہے جس کے فرش پر پیدا ہو، اور زانی کے لیے پتھر (سنگساری) ہے۔

۴۔ حضرت حجر بن عدی جیسے جلیل القدر صحابی کا قتل، ہائے حجر اور اصحاب حجر!"

حضرت عمرؓ بن الخطاب اس کے قائل تھے کہ بیعت کے لیے مشورہ واجب ہے، فرمایا:

"مشورہ مسلمین کے بغیر اگر کسی نے کسی شخص کی بیعت کر لی تو یہ بیعت نہیں، نہ بیعت کرنے والے کی۔ نہ اس کی جس کے لیے بیعت کی گئی"۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں حضرت عمرؓ اسے حق امامت سے محروم خیال کرتے تھے جو اُمت

پر مسلط ہونے کی کوشش کرے یا ایسے شخص کی بیعت کر لے جو اُمّت کے مشورے کے بغیر اور اس کی مرضی اور ارادے کے بغیر، بلکہ اس کی خلاف مرضی امام (خلیفہ) بن جانا چاہے۔

پس ثابت ہوا کہ خلافت کے لیے مسلمانوں سے شوریٰ شرط لازم ہے جس سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں۔

البتہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مبایعت اور شوریٰ کا طریقہ کیا ہے؟

اور وہ کون لوگ ہیں جنھیں اہل شوریٰ اور اہل مبایعت کہا جا سکتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے "شوریٰ" کا حکم دیا ہے اور سنّت سے اس کا التزام ثابت ہے۔ لیکن قرآن یا سنّت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ شوریٰ کا طریقہ کیا ہے؟ اور اہل شوریٰ کون لوگ ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ طریقہ وضع کرنے کا کام امت کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

اور ایسا ہونا بھی چاہیے تھا۔

ہونا اس لیے چاہیے تھا کہ شوریٰ کا اصول ہر جگہ یکساں نہیں ہو سکتا۔ ہر قوم کے، ہر زمانے کے، ہر ملک کے مخصوص حالات اور روایات ہوتے ہیں۔ ایک زمانے میں جو اصول کار بالکل موزوں اور درست ہوتا ہے دوسرے زمانے میں وہ غیر موزوں، اور نامناسب ہو جاتا ہے۔ ایک قوم اپنی افتاد طبع، اور مزاج کے اعتبار سے کسی اصول کو پسند کرتی ہے، دوسری اس اصول سے گریزاں ہوتی ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کسی قوم کے لیے ایک اصول موزوں اور مناسب ہوتا ہے اور دوسری کے لیے غیر موزوں اور غیر مناسب۔ پس اللہ تعالیٰ نے اصل الاصول کی حیثیت سے شوریٰ کا حکم دے دیا، بالکل ویسے ہی جیسے عدل کا حکم دے دیا، اور یہ کام لوگوں پر چھوڑ دیا کہ وہ اپنے حسب حال اور حسب مزاج ان دونوں الفاظ کی روح کو قائم اور باقی رکھتے ہوئے طریقۂ کار وضع کرلیں۔

اختیار خلیفہ کے سلسلے میں مسلمانوں کے اندر تین طریقے پائے جاتے ہیں جنھیں اس جگہ نسبتہً تفصیل سے ہم ذکر کر دینا چاہتے ہیں۔

پہلا طریقہ :

آزادرائے (شوریٰ) سے پہلے سے کوئی پابندی قبول کیے بغیر یا وعدہ کیے بغیر کسی کا انتخاب۔
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا انتخاب اسی طرح عمل میں آیا تھا۔ قوم نے انھیں بغیر کسی عہد کے اپنا امام بنا لیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے لیے کسی سے عہد نہیں لیا تھا۔
روایت ہے کہ آں حضرتؐ نے اپنے مرض الموت میں انھیں نماز کی امامت پر مامور فرمایا تھا۔ اس سے بعض صحابہ نے یہ مطلب نکالا تھا کہ خلافت کے لیے بھی آپؐ ابوبکرؓ ہی کو پسند فرماتے تھے اس لیے کہ جس شخص کو دین کی امامت سونپی جا سکتی ہے وہ امور دنیا کا سربراہ بدرجۂ اولیٰ بن سکتا ہے۔
یہ استنباط اگر صحیح ہو تو بھی اس سے حضرت ابوبکرؓ کی ولی عہدی ثابت نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ حضرت ابوبکرؓ کی فضیلت اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مابین ان کا مقام بلند۔ اس سے یہ مراد لینا ہرگز صحیح نہیں ہوگا کہ اس طرح حضرت ابوبکرؓ کی ولی عہدی طے ہو گئی تھی، کیونکہ نہ اس کی کوئی تصریح ہے، نہ اس کی طرف دعوت دی گئی تھی۔
اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مذکورہ حدیث جو حضرت ابوبکرؓ کی امامت نماز کی نشان دہی کرتی ہے سقیفۂ بنی ساعدہ کے موقع پر دلیل کی حیثیت سے نہیں پیش کی گئی حالانکہ یہیں اور اسی موقع پر پہلے خلیفۂ رسولؐ کا انتخاب عمل میں آیا تھا۔
بہرحال اس حدیث سے کوئی بھی مفہوم لیا جائے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی ارشاد کی تعمیل نہ تھی بلکہ یہ آزادانہ انتخاب تھا۔

دوسرا طریقہ :

یہ ہے کہ کسی ایسے شخص کو جو اس کا قرابت دار نہ ہو خلیفہ اپنے بعد اس منصب کے لیے موزوں قرار دے، اور اس کی ولایت عہد کے لیے ساعی ہو۔ جیسے حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے لیے کیا۔

لیکن یاد رکھنا یہ حضرت ابوبکرؓ کی طرف سے امت کے سامنے صرف ایک تجویز تھی، کوئی فرمان نہیں تھا جس کی تعمیل لازمی ہوتی۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ عہد ابتدا ابھی تازہ تھا جو بلاد عربیہ میں سرعت کے ساتھ پھیلا تھا۔ جیوشِ اسلامیہ جہاد کے لیے دوسرے شہروں میں گئے ہوئے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کو اندیشہ پیدا ہوا کہ جس طرح ثقیفۂ بنوساعدہ میں اختیارِ خلیفہ کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہوا، اگر پھر امت میں اس طرح کا اختلاف رونما ہوا تو حالات اور زیادہ سنگین اور خطرناک صورت اختیار کر لیں گے۔ لہٰذا تمام حالات کا جائزہ لے کر انھوں نے تجویز پیش کی۔ حضرت عمرؓ کو ان کے بعد خلیفہ بنا لیا جائے۔ جن سے نہ ان کی کوئی قرابت تھی نہ رشتہ، صرف اخلاص دینی تھا جس نے انھیں یہ تجویز امت کے سامنے پیش کرنے پر مجبور کیا تھا۔

مسلمانوں نے یہ حقیقت سمجھ لی، اور اس تجویز کو راضی خوشی منظور کر کے اس پر اپنی مہرِ تصدیق ثبت کر دی۔ لیکن اس سے پہلے کہ مہر تصدیق ثبت کریں۔ ابوبکرؓ سے اس کے بارے میں رد و کد بھی کی، اظہار اختلاف بھی کیا، جھگڑے بھی، لیکن جب یہ حقیقت ان پر منکشف ہو گئی کہ موجودہ حالات میں اس سے مناسب کوئی تجویز نہیں ہو سکتی تو بغیر کسی جبر اور دباؤ کے بہ رضا و رغبت اپنے جانشینِ خلیفہ کی تجویز تسلیم کر لی۔

تیسرا طریقہ:

یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی کے لیے خلافت کی وصیت نہیں کی تھی اور یہ بھی دیکھا کہ حضرت ابوبکرؓ نے ولایت عہد کی تجویز پیش کی تھی۔ انھوں نے سوچا، اگر میں کسی کا نام نہ پیش کروں تو یہ بھی مناسب ہے، اس لیے کہ اس ہستی نے جو مجھ سے برتر اور بہتر تھی، اس دنیا سے رخصت ہوتے وقت کسی کے لیے وصیت نہیں کی۔ اور اگر کسی کا نام پیش کروں تو ایسا بھی کر سکتا ہوں۔ کیونکہ ابوبکرؓ کی مثال موجود ہے جو مجھ سے بہتر تھے۔ لہٰذا اگر کسی کو موزوں دیکھوں تو اس منصب کے لیے اسے تجویز کر سکتا ہوں۔

یہ سوچنے کے بعد حضرت عمرؓ نے ان دونوں صورتوں کے بین بین یعنی درمیانی راستہ اختیار کیا اور انھوں نے امرِ شوریٰ چھ آدمیوں میں منحصر کر دیا کہ وہ اپنے میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کر لیں۔ حضرت عثمانؓ کو اختیار کیا گیا، اور لوگوں نے ان کی بیعت کر لی۔

لیکن اس موقع پر بھی یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ یہ مجلس شوریٰ جو حضرت عمرؓ نے بنائی تھی، ایک طرح کا تجویزی شوریٰ تھا۔ معین اور طے شدہ اور فیصل شوریٰ نہ تھا۔ اگر مسلمان حضرت عثمان کی بیعت نہ کرتے تو حضرت عمرؓ کی مجلس شوریٰ کے فیصلے کے باوجود حضرت عثمانؓ خلیفہ نہیں ہو سکتے تھے۔ کیونکہ صرف تجویز کسی کی امامت کا فیصلہ نہیں کر سکتی، بلکہ امامت تو اس وقت ثابت اور قائم ہوتی ہے جب پوری آزادیٔ رائے سے کسی شخص کی بیعت کی گئی ہو۔ آزادیٔ رائے ہی درحقیقت ولایت عہد یا امام و خلیفہ کا تحقق کر سکتی ہے۔

ابن حزم کا قول ہے کہ اختیارِ خلیفہ انہی تینوں میں سے کسی ایک طریقے پر منحصر ہے۔ ان کے نزدیک کوئی چوتھا طریقہ انتخابِ خلیفہ کا وضع نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو یہ اجماعِ صحابہ کے خلاف خروج ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے انھی طریقوں کو پسند کر کے گویا اجماع کر لیا تھا۔

ہماری رائے یہ ہے کہ مذکورہ تینوں طریقے اختیارِ خلیفہ سے متعلق بے شک اور بلا شبہ اپنے زمانے میں بالکل درست اور موزوں تھے لیکن اختیارِ خلیفہ کو انھی میں منحصر کر دینا ٹھیک نہیں ہے۔ ہر زمانے میں حالات اور مصالح کے لحاظ سے شوریٰ کی روح کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایسا طریقہ اختیارِ خلیفہ سے متعلق اختیار کیا جا سکتا ہے جو امت کی رائے اور جذبات کا صحیح طور پر ترجمان ہو۔

بہر حال یہ تھا وہ نظامِ اختیارِ خلیفہ کے بارے میں جس کی پیروی صحابۂ کرام نے کی، اور

شوریٰ کو اس پر مبنی قرار دیا۔

لیکن اس جگہ دو بے حد اہم سوال پیدا ہوتے ہیں :

۱۔ عصر صحابہ میں اہل شوریٰ کون حضرات تھے ؟

۲۔ اگر کوئی امام (خلیفہ) بغیر شوریٰ کے خلیفہ بن جائے تو کیا اس کی طاعت واجب ہوگی ؟

پہلے سوال کا جواب دیتے وقت ہمیں فعل صحابہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ چنانچہ ہم کہنا چاہتے ہیں :

ابو بکرؓ کو جن لوگوں نے خلیفہ بنایا وہ اہل مدینہ تھے یعنی مہاجرین و انصار۔ انھی لوگوں نے عمرؓ کی، پھر عثمانؓ کی بیعت کی۔

گویا مدینہ ہی کے لوگ اختیار امام کا تنہا حق رکھتے تھے۔ اور یہ قدرتی چیز تھی۔ کیونکہ مدینہ ہی وہ مقام تھا جہاں اسلام پھلا پھولا اور برگ و بار لایا۔ یہیں کے لوگ تھے جو دعوتِ اسلامیہ کے لیے رضاکارانہ اور فداکارانہ سرگرم عمل تھے۔ انھوں نے ان گوشوں تک اور جہات عربیہ میں ان مقامات تک اسلام کو پہنچا دیا جہاں ابھی اس کے قدم نہیں جم پائے تھے۔

اور ہمارے اس دعوے کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وفات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عرب کا بڑا حصہ مرتد ہوگیا۔ لیکن دو شہر ایسے تھے جن تک ارتداد کی ہوا نہیں پہنچی اور یہ دو شہر تھے مدینۂ منورہ اور مکۂ مکرمہ۔ اور یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں تھا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب خلیفہ کے انتخاب کا مسئلہ درپیش ہوا، تو وہ ان لوگوں کو بھی شریک مشورہ کرلیتے جو اسلام کو پارہ پارہ کر دینے کی تدبیریں سوچ رہے تھے۔ اور حلقۂ اسلام سے باہر نکل جانے کی تیاریاں کر رہے تھے۔

اس کے بعد عمرؓ اور عثمانؓ کا دور آتا ہے۔

یہ وہ دَور ہے جب عرب دوسری اقلیموں میں جہاد کرتے ہوئے اور جنگ کرتے ہوئے پہنچ چکے تھے۔ جہاں یہ عرب مجاہد گئے تھے یہ دور دست علاقے تھے۔ ان اقالیم کے باشندوں کو فی الحال حق بیعت وشوریٰ دیا جانا ممکن نہیں تھا۔

اس کے بعد حضرت علیؓ کا دَور آیا۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ عرب مختلف اقالیم میں باقاعدہ توطن اختیار کر چکے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں شام میں عربوں کی بہت بڑی تعداد جا بسی تھی۔ اسی طرح بصرہ، کوفہ اور مصر میں بھی اچھی خاصی تعداد میں عرب مقیم تھے۔ بایں ہمہ علیؓ کو بھی جن لوگوں نے خلیفہ بنایا وہ مدینے کے باشندے تھے، اور حضرت علیؓ نے بادل نخواستہ یہ پیش کش قبول کرلی، تاکہ مسلمانوں میں انتشار اور تفرقہ نہ پیدا ہو، اور امر مسلمین کے استحکام وتحفظ کے فرائض انجام دے سکیں۔

حضرت علیؓ یہ حالات دیکھ کر تنہا اہل مدینہ کے انتخاب خلیفہ پر رضامند ہو گئے۔ شاید انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ جو عرب اس وقت مختلف دیار وامصار میں اقامت اختیار کیے ہوئے ہیں ان کی بڑی تعداد وہ ہے جو باقیات اہل ارتداد میں سے ہے۔

ایک اور اہم نکتہ،

اسلام کی جڑ ان دیار وامصار میں ابھی مضبوط نہیں ہوئی تھی، لہذا ہر فرد امت کو اختیارِ خلیفہ میں حصہ دار نہیں بنایا جا سکتا تھا۔ علاوہ ازیں عہد جاہلی کے تعصبات نے پھر سے سر اٹھانا شروع کر دیا تھا۔ اس موقع پر اگر عام حق رائے دہی دے دیا جاتا تو عرب اور موالیؔ دونوں برابر کے شریک ہوتے اور مدائن اسلامیہ میں غیر معمولی اکثریت عربوں کے مقابلے میں موالیوں ہی کی تھی۔ لہذا ضروری تھا کہ انتظار کیا جاتا اور عام حق رائے دہی کو استقرار امور تک محدود کر دیا جاتا۔

لے آزاد کردہ غیر عرب غلام جو آزاد ہونے کے بعد اپنے گھر و بار میں لگ کر نہیں مقیم ہو گئے تھے (رئیس احمد جعفری)

اسی اثنا میں ایک اور صورت حال پیدا ہو گئی۔

امیر معاویہ سامنے آ گئے، اور انھوں نے امام ہدیٰ (علیؑ) سے جنگ شروع کر کے ایک نیا دَور شروع کر دیا۔ انھوں نے حضرت علیؓ کی بیعت نہیں کی۔ لوگوں کو بیعت شکنی پر اکسایا۔ جن لوگوں نے بیعت کر لی تھی اور اس پر قائم تھے ان کے خلاف مورچہ قائم کر دیا، اور اس طرح حالات کو حد سے زیادہ دگرگوں اور خراب و خستہ کر دیا۔

شاید یہی وہ امور تھے کہ حضرت علیؓ اس نتیجے پر پہنچے کہ اختیارِ خلافت سے متعلق شوریٰ کا معاملہ صرف اہلِ مدینہ کے ہاتھ میں رہنا چاہیے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں حضرت علیؓ نے جو راستہ اختیار کیا، اس کے علاوہ کوئی دوسرا چارۂ کار بھی نہ تھا۔

کیا یہ کوئی معقول بات ہوتی کہ جب مدینہ باہر کے فتنہ طرازوں کے محاصرے میں تھا، اس کا اہتمام کیا جاتا کہ مصر، شام، عراق اور فارس کے عربوں میں سے فرداً فرداً اس معاملے میں رائے لی جائے؟

کیا یہ کوئی مستحسن اقدام ہوتا کہ عام حق رائے دہی دے کر عربوں کو موالیوں کی کثرتِ تعداد کے باعث ان کے حق سے محروم کر دیا جاتا؟

البتہ بیعت کی دوسری بات تھی۔ وہ ہر عرب سے لی جا سکتی تھی خواہ وہ کہیں ہو۔ عام بیعت کے باوجود مدنی نظامِ شوریٰ قائم رہ سکتا تھا۔

چنانچہ جملہ بلاد کے لوگوں نے حضرت علیؓ کی بیعت کر لی ——— سوا شام کے۔

امیر معاویہ کے لیے مناسب اور مستحسن یہی تھا کہ مصلحتِ اسلام کے سامنے سر جھکا دیتے اور عربوں کی غیر معمولی اکثریت کا فیصلہ تسلیم کر لیتے۔ اور حضرت علیؓ کے مقام کو پہچانتے۔ کیونکہ بلاشبہ وہ بغیر کسی اختلاف و منازعت کے اپنے وقت کے امام برحق تھے۔

لیکن افسوس کہ جذبۂ ملک گیری، عصبیتِ عربیہ اور فکرِ جاہلیت ملّت کے مصالحِ عمومی پر غالب ہو گئی ——— لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔

اب رہا دوسرا سوال یعنی اگر خلیفہ بغیر شوریٰ کے مسند خلافت پر قابض ہو جائے تو کیا اس کی اطاعت واجب ہے؟

اس سلسلے میں ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ:

جمہور فقہاء کا قول اس باب میں یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں کہ مسلمانوں کا کوئی امام جائز موجود نہ ہو، زبردستی مسند خلافت پر قابض ہو جائے لیکن شرائط امامت سے بہرہ ور ہو، عدل و انصاف کے ساتھ حکومت کرتا ہو، لوگ اس کا یہ رنگ دیکھ کر خاموش ہو رہے ہوں اور اس کی بیعت کر لی ہو تو وہ امام ہے۔

"المدارک" میں وارد ہوا ہے:

"ابن نافع کا قول ہے کہ امام مالک کے نزدیک اہل حرمین اگر کسی کی خلافت تسلیم کر کے بیعت کر لیں تو اہل اسلام پر اس کی بیعت واجب ہے۔"

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل اختیار سے متعلق امام مالک کی رائے کیا تھی؟
مذکورہ قول کے مطابق امام مالک حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت کو ایسی خلافت سمجھتے تھے جو غلبہ سے حاصل کی گئی ہو، کیونکہ ان کی خلافت شوریٰ پر مبنی نہیں تھی، لیکن مسند خلافت پر تشریف فرما ہونے کے بعد انھوں نے عدل قائم کیا۔ مظالم کی بیخ کنی کی، حق و صداقت کو استوار کیا۔ لہذا عدم شوریٰ کے باوجود وہ امام برحق تھے۔

اس سے ثابت ہوا کہ امام مالک کے نزدیک بیعت پر اختیار سابق امام شرط لازم نہیں ہے، بلکہ بیعت بجائے خود کوئی شرط نہیں ہے۔ صرف رضا اور اقامت حق کافی ہے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ بھی اس رائے کے قائل ہیں یعنی رضا ر لاحق پر اکتفا کرتے ہیں۔
چنانچہ امام شافعی کے شاگرد حرملہ کی روایت ہے کہ امام شافعی نے فرمایا:

"کوئی قرشی اگر بزورِ شمشیر خلافت حاصل کرے، اور لوگ اس کی حکومت تسلیم کرلیں تو وہ خلیفہ برحق ہے۔"

گویا امام شافعی کے نزدیک اعتبار قرشیت اور اقامت عدل اور عوام کی رضامندی کا ہے عام اس سے کہ یہ رضا اقامت سے سابق ہو یا لاحق۔

امام احمد بن حنبل بھی اسی رائے کے ہیں۔ انھوں نے اپنے رسائل میں سے ایک میں فرمایا ہے:

"جو منصب خلافت پر قابض ہو جائے، لوگ اسے تسلیم کرلیں، اور اس سے رضامند ہو جائیں تو بے شک وہ خلیفہ ہے!" اور جو شخص بزورِ شمشیر لوگوں کا خلیفہ بن جائے وہ بھی خلیفۂ جائز ہے۔

اسی طرح امام حنبل مزید فرماتے ہیں:

"جس نے ائمۂ مسلمین میں سے کسی امام مسلمین پر خروج کیا۔ لوگوں نے اسے تسلیم کرلیا۔ خواہ بہ رضا و رغبت یا بہ جبر و اکراہ تو یہ ایسا شخص ہوگا جو خارج جماعت ہے کیونکہ آثار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے خلاف جاتے ہیں۔ لہٰذا اگر یہ شخص اسی حالت میں مرگیا تو اس کی موت جاہلیت[1] کی موت ہوگی۔"[2]

غرض یہ ہے اس باب خاص میں جمہور فقہاء اسلام کا مسلک،
اس سے کیا ثابت ہوتا ہے؟

---

[1] یعنی کفر کی موت

[2] المناقب لابن جوزی، ص ۱۷۶

یہ کہ خلافت متغلب[1] ان حضرات کے نزدیک خلافت نبویہ ہے، بشرطیکہ یہ متغلب شرائط
خلافت پورے کرتا ہو، اور عدل و انصاف کے اصول پر عامل ہو۔

مناسب ہے کہ شرائط امامت میں دو مزید شرطوں کا اس جگہ بیان کر دیا جائے۔ اور یقیناً ان
علمائے کرام نے امامت متغلب کو تسلیم کر لینے کا مسلک اختیار کرنے کے باوجود ضرور ملاحظہ فرمایا ہوگا۔

وہ دو شرطیں یہ ہیں:

۱۔ خلافت متغلب اس وقت قابل قبول ہوگی جب کوئی دوسرا امام موجود نہ ہو، کیونکہ اگر اس کے تغلب کے وقت امام برحق موجود ہے جو عدل و انصاف کے راستے پر گامزن ہے، لوگ اس سے خوشنود ہیں تو یہ شخص باغی ہوگا۔ اس سے جنگ واجب ہے۔ بلکہ اس کا قتل واجب ہے۔ کیونکہ رسالت مآبؐ کا ارشاد ہے:

"کوئی شخص اس حالت میں تمہارا حاکم بن جائے کہ پہلے سے کوئی امام تمہارا موجود ہو تو اسے قتل کر دو!"

۲۔ حالات ایسے ہوں کہ اختیار و انتخاب کا موقع ہی نہ ہو، اور خلیفہ کا وجود جلد از جلد ضروری ہو۔
مثلاً امام جنگ کرتا ہوا قتل ہو جائے اور اختیار و انتخاب کا موقع نہ ہو۔

بصورت دیگر شوریٰ سے انحراف جائز نہیں! کیونکہ اگر اسے جائز قرار دے دیا جائے تو شوریٰ کا ستون منہدم ہو جائے گا۔ اور متغلبین کو ایک نادر موقع ہاتھ آ جائے گا۔ اور مسلمان مبتلائے معصیت ہو جائیں گے جیسا کہ ماضی میں ہوتا رہا ہے۔

---

[1] یعنی غاصب

سید شمیم احمد

عہدِ تغلق میں خانقاہی نظام

(پاکستان سے چین تک)

ابن بطوطہ مشرق وسطیٰ اور ترکستان کی سیاحت کرتا ہوا افغانستان کے راستے مغربی پاکستان میں داخل ہوا۔ یہاں سے ہندوستان گیا۔ وہاں محمد تغلق نے اس کو دہلی کا قاضی مقرر کیا۔ اس نے شمالی ہندوستان کے بہت سے شہروں کی سیاحت کی۔ ۷۴۳ھ میں محمد تغلق نے اسے سفیر بنا کر شاہ چین بیشائی خاں کے پاس روانہ کیا۔ دہلی سے روانہ ہو کر ابن بطوطہ جنوبی ہند۔ جزائر مالدیپ، لنکا، مغربی بنگال، مشرقی پاکستان، انڈونیشیا، ملائشیا، ہندچینی علاقہ کا سفر کرتا ہوا چین پہنچا۔ مغربی پاکستان سے چین تک کے سفر و قیام کی پوری مدت ۷۳۴ھ سے ۷۴۶ھ تک محیط ہے۔ دوران سفر اسے علماء و مشائخ سے بھی فیض اٹھانے کا موقع ملا۔ مشہور مقابر و زیارت گاہوں کو دیکھنے گیا۔ ابن بطوطہ جملہ دینی و دنیاوی علوم میں ماہر تھا۔ وہ جہاں دیدہ اور تجربہ کار شخص تھا۔ افریقہ و عرب اور ایران و اصفہان اور بلاد ترکستان کی سیاحت کے بعد برعظیم ہند و پاک پہنچا تھا۔ لہٰذا اس نے اپنے سفرنامہ عجائب الاسفار میں انہی بزرگوں کا ذکر کیا ہے جو اس وقت خاص اور اہم مقام رکھتے تھے۔ اگرچہ اس نے چند ہی بزرگوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے حالات بیان کرنے میں بھی اختصار سے کام لیا ہے۔ مگر اس نے جو کچھ لکھا ہے اور جو رائیں ظاہر کی ہیں وہ اہم اور ٹھوس ہیں۔ اس کے بیان سے آٹھویں صدی ہجری کے دوسرے ربع کے علماء و مشائخ کے حالات۔ ان کے اخلاق و کردار۔ اثر و رسوخ اور خانقاہی نظام

کے نظم وضبط پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ مسلم معاشرہ میں اس نظام نے کافی مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ ہر جگہ خانقاہیں قائم تھیں۔ صوفیائے کرام کا مشن جاری تھا۔

دہلی اور ملتان تو اسلامی ثقافت کے مراکز تھے۔ حد تو یہ ہے کہ کالی کٹ، کولم اور کامرو جیسے علاقوں میں جو دہلی، ملتان اور مسلم ثقافت کے دیگر مراکز سے دور دراز علاقوں میں تھے صوفیائے کرام رشد و ہدایت کا چراغ روشن کیے ہوئے تھے۔ اور صرف یہی نہیں لنکا اور چین تک بزرگانِ دین کا فیض جاری تھا۔

دہلی کے علماء و مشائخ

دہلی اس وقت نہ صرف ہندوستان بلکہ پوری دنیائے اسلام کا سب سے بڑا شہر تھا۔ اسلامی تہذیب وتمدن کا ایک عظیم مرکز تھا۔ ملک کے گوشے گوشے نیز دوسرے ممالک کے علما و صلحا وہاں موجود تھے۔ ابن بطوطہ نے ان میں سے چند ممتاز مشائخ کا ذکر کیا ہے۔ جن میں شیخ رکن الدین سہروردی، شیخ شہاب الدین حق گو شہید، اور کئی دوسرے ہیں۔

شیخ رکن الدین

حضرت رکن الدین رکن عالم سہروردی شیخ بہاؤالدین ذکریا ملتانی کے پوتے تھے۔ بڑے باوقار شیخ تھے۔ سلطان محمد تغلق ان کی بہت قدر کرتا تھا۔ خلیفہ ابوالعباس سے سند خلافت حاصل کرنے کے لیے سلطان نے انھیں کو مصر بھیجا تھا۔ جب شیخ واپس آئے تو سلطان نے ان کی بہت خاطر تواضع کی اور پہلے سے زیادہ احترام کرنے لگا۔ جب وہ بادشاہ کے پاس آتے تو وہ تعظیم کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا۔ بطور بخشش جو کچھ عطا کیا اس کی حد نہ تھی۔ ابن بطوطہ کو شیخ رکن الدین سے ملنے کی ہدایت اسکندریہ بن شیخ برہان الدین اعرج نے کی تھی۔ سلاطین دہلی کے

لہ عجائب الاسفار جلد دوم ص ۱۱۵، (اردو ترجمہ از خان بہادر محمد حسین)

سلسلہ میں بعض واقعات بھی ابن بطوطہ کو شیخ رکن الدین سے معلوم ہوئے۔ یہ شیخ رہنے والے ملتان کے تھے مگر دہلی آمدورفت رہتی تھی۔

شیخ شہاب الدین

ابن بطوطہ نے شیخ شہاب الدین کا حال کافی تفصیل سے اور خصوصی طور سے کیا۔ اور اوصاف بھی بیان کیے ہیں۔ "شہر کے بڑے مشائخوں اور فاضلوں میں سے تھے۔ چودہ چودہ دنوں تک برابر روزہ رکھتے تھے۔ سلطان قطب الدین اور سلطان محمد تغلق ان کی زیارت کو جاتے تھے اور ان سے دعا کی آرزو رکھتے تھے۔"[۱] سلطان محمد تغلق سے آپ کے تعلقات یکساں نہیں رہے۔ ایک زمانہ میں تو اس نے آپ کا اتنا وقار بڑھایا کہ "دیوان المستخرج" افسر بنا دیا۔ یہ بہت اہم محکمہ تھا۔ تمام صوبہ جات اور ماتحت ریاستوں سے خراج و مالیانہ کی وصولی اور دیکھ بھال کا اختیار اسی محکمہ کے ذمہ تھا۔ سلطان محمد تغلق نے ان کی عزت میں اور بھی اضافہ کیا۔" امیروں کو حکم دیا کہ ان کے سلام کو جایا کریں اور جو کچھ وہ کہیں اس پر عمل کریں۔ یہاں تک کہ بادشاہ کے گھر میں کوئی شخص ان سے اعلیٰ عہدہ پر نہیں تھا۔"[۲] لیکن شیخ شہاب الدین کو سلطان کی ظالمانہ پالیسی پسند نہ آئی۔ اور وہ علانیہ اس کی مخالفت کرنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شہید کر دیے گئے۔ شیخ سے ملنے والوں پر بھی عتاب نازل ہوا۔ ابن بطوطہ ایک بار ان سے ملنے گیا تھا۔ سلطان کو جب خبر ہوئی تو اسے گرفتار کر لیا اور کافی دنوں تک جیل میں رہنا پڑا۔ زندگی تھی کہ بچ گیا ورنہ قتل کیے جانے والے مجرموں میں اس کا نام بھی آ گیا۔ شیخ شہاب الدین پر سلطان کے مظالم کا ذکر ابن بطوطہ نے بہت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ آپ کا ذکر تاریخ فرشتہ منتخب التواریخ ملا عبد القادر بدایونی، گلزار ابرار، اور اخبار الاخیار میں بھی ہے۔

---

[۱] عجائب الاسفار، ص ۱۴۵

[۲] " " ص ۱۴۶

دہلی کے علما و صلحا میں چار مزید بزرگوں کا ذکر خصوصی طور سے کیا ہے۔ اول شیخ محمود کیا۔ لکھتا ہے کہ بڑے بزرگ ہیں۔ لوگوں کا خیال ہے کہ دست غیب حاصل ہے۔ کیونکہ خرچ بہت کرتے ہیں اور بظاہر کوئی آمدنی کا ذریعہ نہیں۔ ہر مسافر کو روٹی دیتے ہیں۔ روپیہ، اشرفی اور کپڑے تقسیم کرتے ہیں۔ ان سے بہت سی کرامتیں بھی ظاہر ہوتی ہیں۔

یہ پتہ نہیں کہ شیخ نصیر الدین محمود چراغ دہلی ہیں یا کوئی دوسرے بزرگ۔ شیخ نصیر الدین کا ذکر ابن بطوطہ نے کہیں پر نہیں کیا ہے حالانکہ وہ اس وقت بہت مشہور تھے۔ دوسرے تذکروں میں شیخ محمود کیا کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔

دوسرا نام اس نے شیخ علاء الدین نیلی کا لیا ہے۔ یہ بزرگ سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیا کے خلیفہ تھے۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ "ہر جمعہ کو وعظ کہتے ہیں اور بہت سے سامع ان کے ہاتھ پر توبہ کرتے ہیں اور سر منڈوا کر صاحب وجد ہو جاتے ہیں۔"

ابن بطوطہ نے تیسرا نام شیخ صدر الدین کہرانی کا لیا ہے۔ ان کی بزرگی و تقویٰ کا بھی سیاح رطب اللسان ہے۔ بقول ابن بطوطہ شیخ صدر الدین کہرانی "صائم الدہر اور قائم اللیل" اور تارک الدنیا تھے۔ ان کا لباس فقط ایک کمبل تھا۔ بادشاہ اور امراء زیارت کو جاتے تھے مگر وہ سب سے چھپتے تھے۔ بادشاہ نے لنگر کے اخراجات کے لیے کچھ دیہات عطا کرنا چاہا مگر شیخ نے انکار کیا۔ ایک بادشاہ نے دس ہزار دینار نذر کیے شیخ نے وہ بھی قبول نہیں کیے۔ تین تین و نو ن تک روزے سے رہتے تھے۔

چوتھے بزرگ امام الصالح یگانۂ عصر فرید دہر کمال الدین عبداللہ غازی تھے۔ یہ شیخ نظام الدین اولیا کی خانقاہ کے نزدیک ایک غار میں رہتے تھے۔ اسی غار کی نسبت سے غاری کہے جاتے تھے۔ شیخ شہاب الدین کے قتل سے ابن بطوطہ بے حد متاثر ہوا تھا۔ اور تارک الدنیا

لہ عجائب الاسفار، ص ۵۳، ۵۴

ہو کر حضرت عبداللہ غازی کے پاس چلا گیا اور کئی مہینے تک صبر و سکون کی تلاش میں وہیں رہا۔

سندھ اور شمالی ہندوستان

دہلی پہنچنے سے پہلے ابن بطوطہ سندھ اور ملتان کے شہروں کی سیاحت کر چکا تھا۔ جب وہ سیوستان پہنچا تو شیخ عثمان مرندی کی خانقاہ میں شیخ محمد بغدادی[1] سے ملاقات ہوئی۔ معلوم ہوا کہ شیخ کی عمر ایک سو چالیس سال سے زیادہ تھی، اور جب ہلاکو خاں نے بغداد پر حملہ کیا تھا اور خلیفہ کو قتل کیا تھا تو وہاں موجود تھے۔ اس قدر عمر ہونے کے باوجود شیخ محمد بغدادی کا جسم مضبوط تھا اور وہ چل پھر سکتے تھے۔

بھکر میں ابن بطوطہ کی ملاقات شیخ شمس الدین شیرازی سے ہوئی۔ شیخ کی عمر خود ان کے بیان کے مطابق اس وقت ایک سو بیس برس کی تھی۔

اوچ میں سید جلال الدین حیدری علوی سے ملاقات ہوئی۔ انھوں نے اپنا خرقہ بھی سیاح کو عطا کیا۔ یہ خرقہ بہت دنوں تک اس کے پاس رہا۔ جب چین کے سفر کے دوران میں ڈاکوؤں[2] نے سمندر میں لوٹ لیا تو دوسرے سامان کے ساتھ یہ بھی نکل گیا۔ ابن بطوطہ نے سید جلال الدین حیدری کو بزرگان صالحین میں شمار کیا ہے۔

اجودھن میں شیخ علاؤ الدین موج دریا بڑے پایہ کے بزرگ تھے۔ تقویٰ کا بہت خیال تھا۔ نہ کسی سے معانقہ کرتے اور نہ کسی سے قریب ہوتے۔ اگر ان کا کپڑا کسی شخص کے کپڑے سے چھو جاتا تو اسے دھوتے[3]۔ ان کے دو صاحبزادے علم الدین اور معز الدین تھے۔ حضرت

---

[1] عجائب الاسفار، ص ۴

[2] 〃 ص ۲۱

[3] 〃 ص ۲۴ حاشیہ کتاب ص ۳۵

علاؤالدین موج دریا سلطان محمد تغلق کے پیر تھے۔ اس لیے وہ ان کی بہت تعظیم کرتا تھا۔ سلطان نے شہرا جودھن ان کے نام بخش دیا تھا۔ یہ بزرگ حضرت بابا فرید گنج شکر کے پوتے تھے۔ ابن بطوطہ نے غلطی سے شیخ علاؤالدین کی بجائے شیخ فریدالدین لکھ دیا ہے۔ ان کی ملاقات کی ہدایت بھی اسکندریہ میں شیخ برہان الدین نے کی تھی۔ جب وہ خانقاہ میں شیخ علاؤالدین سے ملنے گیا اور شیخ برہان الدین کا سلام کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ کسی اور کو سلام کیا ہوگا۔

شیخ کے صاحبزادگان علم الدین اور معزالدین بھی عالم و فاضل تھے۔ اجودھن میں ابن بطوطہ نے حضرت باباصاحب کی قبر کی بھی زیارت کی۔

اس زمانہ میں قنوج میں شیخ معین الدین باخرزی رہتے تھے۔ انھوں نے ابن بطوطہ کی ضیافت بھی کی تھی۔ قنوج کے نزدیک ایک جگہ برج بورہ کے نام سے تھی وہاں ایک نہایت عمدہ خانقاہ تھی جہاں شیخ محمد عریاں نام کے ایک بزرگ رہتے تھے۔ شیخ کا دستور تھا کہ صرف ایک تہہ بند باندھے رہتے باقی سارا دن ننگا رہتا۔ اسی باعث شیخ عریاں کے نام سے مشہور تھے۔ شیخ صالح مصری کے شاگرد تھے۔ جب تاتاری حکمران قازان نے شام و مصر پر حملہ کیا تھا تو تاتاریوں کے خلاف جہاد میں شیخ محمد عریاں نے بھی حصہ لیا تھا۔ یہ لڑائی ۱۳۰۰ء میں ہوئی تھی۔ شیخ اس وقت نوجوان تھے۔

بیانہ میں ایک صالح بزرگ اور عالم امام عزالدین زبیری تھے۔ یہ حضرت زبیرؓ بن العوام صحابی رسول خدا کی اولاد میں سے تھے۔

کول یعنی علی گڈھ کے نزدیک شیخ صالح عابد شمس الدین تھے۔ یہ بزرگ تاج العارفین[۲]

---

[۱] عجائب الاسفار ص ۵۶، ۵۵ ج ۲

[۲] ایضاً ص ۱۵۴، ۲۴۰ ج ۲

کے لقب سے مشہور تھے۔ معمر اور نابینا تھے۔ بادشاہ نے قید کر دیا۔ قید خانہ ہی میں انتقال ہوا۔

متھرا اور گوالیار کے درمیان ایک چھوٹا سا شہر موری تھا۔ وہاں شیخ قطب الدین حیدر غازی تھے۔[۱] ہمیشہ روزہ رکھتے تھے۔ کئی کئی دنوں کے بعد افطار کرتے۔ اکثر اعتکاف اور چلہ میں بیٹھے رہتے۔ اس مدت میں روزانہ چالیس دنوں تک ایک ایک کھجور کھاتے۔ جس وقت ابن بطوطہ ان سے ملا تھا شیخ کی عمر ڈیڑھ سو سال کی تھی۔ اس وقت وہ بیمار بھی تھے۔

مالوہ کے شہر وصار میں شیخ ابراہیم مالدیپی[۲] بھی با اثر بزرگ تھے۔ انھوں نے ایک ٹیلہ پر خانقاہ تعمیر کرائی تھی۔ خربوزے کی کاشت کرتے تھے۔ تمام خربوزے اور اس کی فروخت سے جو آمدنی ہوتی غربا و مساکین میں تقسیم کر دیتے۔ اس کے باوجود خدا نے کچھ ایسی برکت دی کہ کثیر رقم جمع ہو گئی جو انھوں نے شاہی بیت المال میں جمع کرا دی۔

جنوبی ہند

جنوبی ہند کے شہروں میں بھی مسلمانوں کا اثر و رسوخ بڑھتا جا رہا تھا۔ خاص کر ساحلی علاقوں مسلمان تاجروں کی وجہ سے صوفیائے کرام کو تبلیغی کاموں میں بڑی معاونت مل رہی تھی۔ کھمبائت، ہنور، کالی کٹ اور دوسرے شہروں میں بکثرت مساجد، مدارس اور خانقاہیں تھیں۔ علماء، فقہاء، قضاۃ اور مشائخ کی عوام اور امراء میں بڑی وقعت تھی۔

کھمبائت[۳] ایک بڑا شہر تھا۔ بہترین بندرگاہ بھی تھی۔ وہاں خوبصورت اور بڑی بڑی مسجدیں

---

[۱] عجائب الاسفار ص ۲۵۵

[۲] ایضاً ص ۲۷۳

[۳] ایضاً ص ۸۱-۲۷۱

تھیں۔ کئی خانقاہیں تھیں۔ مشائخ میں شیخ علی حیدری[1] سب سے زیادہ مشہور تھے۔ ان کی بزرگی کا شہرہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ تاجر لوگ سمندر میں ان کے نام کی نذریں مانتے تھے۔ شیخ کی قوت مکاشفہ بڑی زبردست تھی۔ صورت دیکھ کر لوگوں کی نیت بتا دیتے تھے جب قاضی جلال افغانی نے کھمبایت میں بغاوت کی تو شیخ حیدری نے اس کی کامیابی کی دعا کی تھی۔ بغاوت فرو ہونے کے بعد جب محمد تغلق کو یہ بات معلوم ہوئی تو انھیں شہید کر دینے کا حکم دیا۔

کھمبایت میں دوسرے مشہور بزرگ قاضی ناصر تھے[2]۔ یہ دیار بکر کے رہنے والے تھے۔ محمد تغلق کو کسی نے بتایا کہ قاضی جلال افغانی کے حق میں قاضی نے بھی دعا کی تھی۔ قاضی ناصر کو جب اس کی خبر ہوئی کہ کسی نے سلطان سے شکایت کر دی ہے تو وہ اس خوف سے کہ کہیں شیخ حیدری کی طرح وہ بھی نہ قتل کر دیے جائیں فرار ہو گئے۔

خواجہ اسحاق بھی بہت بااثر صوفی تھے۔ ان کی خانقاہ میں ہر مسافر کو کھانا ملتا تھا۔ فقراء و مساکین کو نقد روپے بھی ملتے تھے۔

کھمبایت اور اس کے قریب کے علاقوں میں حیدری فقراء کا بڑا اثر تھا۔ جزیرہ بیرم کی مسجد میں جو خواجہ خضر اور حضرت الیاس کے ناموں سے منسوب تھی ابن بطوطہ کو حیدری فقیروں کا ایک گروہ ملا۔ ان کا شیخ بھی ساتھ تھا۔

بمبئی کے علاقہ میں ہنور[3] کے شہر میں مسلم ثقافت عروج پر تھی۔ شہر کے باشندے زیادہ تر شافعی مذہب کے تھے۔ شیخ محمد ناگوری اور فقیہ اسمٰعیل صوفی با صفا اور متقی و پرہیزگار بزرگ

---

[1] عجائب الاسفار ص ۵۶-۱۵۵ و ۱۹۱

[2] ایضاً ص ۲۸۱

[3] ایضاً ص ۸۸-۲۸۶

تھے۔ ہنور میں مسلم خواتین کی تعلیم وتربیت کا بھی بہت اعلیٰ انتظام تھا۔ لڑکیوں کے لیے تیرہ مکتب تھے۔ بہت سی عورتیں حافظ قرآن تھیں۔ عورتوں کی دینی تعلیم کے اعتبار سے یہ ایک مثالی شہر تھا۔ وہاں کی بندرگاہ بھی مشرق کی بڑی بندرگاہوں میں شمار ہوتی تھی۔ وہاں شیخ شہاب الدین گاذرونی بہت عظیم المرتبت بزرگ تھے۔ چین اور ہندوستان کے جو لوگ خواجہ ابو اسحاق گاذرونی کی منت مانتے تھے وہ تمام نذرانے شیخ شہاب الدین گاذرونی کو پیش کرتے تھے۔

کولم میں شیخ فخر الدینؒ کی خانقاہ تھی۔ یہ شیخ شہاب الدین گاذرونی کے لڑکے تھے۔

مالدیپ کے ایک جزیرہ میں شیخ نجیب کی خانقاہ بہت مشہور تھی۔ لوگ اس خانقاہ کی زیارت کو جایا کرتے تھے۔

دریائے کاویری کے کنارے پٹن میں شیخ صالح محمد نیشاپوریؒ کی ذات بڑی قابل قدر تھی۔ یہ مجذوب الحال شیخ تھے۔ ایک سنگی مسجد میں رہتے تھے۔ سر کے بال بڑے بڑے تھے اور شانوں پر جھولتے تھے۔ انھوں نے سات لومڑیاں پال رکھی تھیں۔ یہ اتنی مانوس تھیں کہ ساتھ بیٹھ کر کھاتی تھیں۔

شیخ جلال الدین تبریزی

مشائخ ہند میں سب سے زیادہ اوصاف ابن بطوطہ نے شیخ جلال الدین تبریزی کے بیان کیے ہیں۔ جنوبی ہند اور جزائر مالدیپ اور لنکا کی سیاحت کے بعد چین جانے کے ارادے سے بنگال پہنچا تو شیخ جلال تبریزیؒ کی زیارت کو کامرو گیا۔ بنگال کی بندرگاہ ساتگام سے کامرو کا سفر

۱؎ عجائب الاسفار ص ۳۰۰

۲؎ ایضاً ص ۳۰۶

۳؎ ایضاً ص ۶۸-۳۶۷

۴؎ ایضاً ص ۸۵-۳۸۳

ایک مہینے میں طے ہوا۔ یہ شیخ اپنے وقت کے قطب تھے۔ کامرو کے علاقے میں انہی کی تبلیغ اور جدوجہد سے اسلام پھیلا تھا۔ ہندو مسلمان سب لوگ ان کی زیارت کو جاتے تھے اور نذر پیش کرتے تھے۔ ان کی خانقاہ غار سے باہر تھی۔ وہاں پر کوئی آبادی نہ تھی۔ شیخ کا گزر اوقات گائے کے دودھ پر تھا جو انھوں نے خود پال رکھی تھی۔ تمام تحائف و نذرانے فقرا و مساکین میں تقسیم کر دیتے تھے۔ شیخ کی عمر ڈیڑھ سو سال کے قریب تھی جس وقت خلیفہ معتصم باللہ کو بغداد میں قتل کیا گیا شیخ وہیں موجود تھے۔ ابن بطوطہ نے شیخ کی بعض کرامتیں بھی بیان کی ہیں۔ شیخ مارویں کے اونی کپڑے کا جبہ پہنے ہوئے تھے۔ اس کے دل میں خیال آیا کہ کاش یہ جبہ اسے مل جاتا۔ شیخ کو کشف سے پتہ چل گیا اور انھوں نے وہ جبہ ابن بطوطہ کو دے دیا۔ خانقاہ میں رہنے والے فقیروں نے بتایا کہ شیخ کہہ رہے تھے کہ ایک کافر بادشاہ یہ جبہ "مغربی" (ابن بطوطہ) سے چھین لے گا۔ اور وہی ہوا۔ جب وہ چین کے شہر خنسا میں پہنچا تو وہاں کے امیر کے ساتھ بادشاہ کے پاس گیا۔ اتفاق سے یہ جبہ پہنے ہوئے تھا۔ بادشاہ کو جبہ بہت پسند آیا۔ مجبوراً ابن بطوطہ نے جبہ اتار دیا۔ حضرت شیخ جلال کی پیش گوئی صحیح نکلی۔ دوسرے سال جب وہ خنسا سے چین کے دارالسلطنت خان بالق پہنچا تو وہاں حضرت برہان الدین صاغرجی کو وہی جبہ پہنے دیکھا۔ ابن بطوطہ کو بہت حیرت ہوئی۔ شیخ برہان الدین نے بتایا کہ شیخ جلال نے یہ جبہ دراصل میرے لیے تیار کرایا تھا اور خط لکھا تھا کہ فلاں شخص کی معرفت جبہ تیرے پاس پہنچے گا۔ ابن بطوطہ نے وہ خط دیکھا۔ اس واقعہ سے وہ شیخ جلال کی بزرگی کا اور بھی قائل ہو گیا۔

بعض اسکالروں کا خیال ہے کہ ابن بطوطہ کی ملاقات دراصل شاہ جلال مجرد یمنی سے ہوئی تھی، جن کا مزار سلہٹ میں ہے۔ چونکہ جلال تبریزی مشہور ولی اللہ گزرے ہیں اور بنگال ہی میں انھوں نے تبلیغ کی تھی، اس لیے اس نے نام کی یکسانیت سے دھوکا کھایا ہے۔ رہا یہ بیان کہ شیخ کی عمر کافی تھی۔ ڈیڑھ سو سال کی عمر پا کر وصال فرمایا اور وہ خلیفہ معتصم باللہ کے قتل

کے وقت بغداد میں موجود تھے، تو یاد رہے کہ وہ سیوستان کے شیخ محمد بغدادی کے بارے میں بھی یہی لکھتا ہے کہ شیخ کی عمر ایک سو چالیس سے زیادہ ہے اور وہ خلیفہ مستعصم باللہ کے قتل کے وقت بغداد میں موجود تھے۔

مالدیپ، لنکا، اور چین

جنوبی ہند کے بعد وہ جزائر مالدیپ چلا گیا۔ وہاں مسلمانوں کی حکومت تھی۔ اس علاقہ میں شیخ ابوالبرکاتؒ مغربی نام کے کسی بزرگ نے اسلام پھیلایا تھا۔ شیخ کے اخلاق و کرامات سے متاثر ہو کر مالدیپ کا راجہ مسلمان ہو گیا۔ پھر عوام میں رفتہ رفتہ اسلام پھیلتا گیا۔ وہاں کے مسلمان مالکی تھے۔ لنکا میں اگرچہ مسلمانوں کی حکومت نہیں تھی اور ان کی آبادی بھی زیادہ نہ تھی مگر صوفیائے کرام وہاں بھی پہنچ چکے تھے۔ وہاں کے حکمرانوں اور عوام میں ان کی کافی وقعت تھی۔ لنکا کی بندرگاہ سلاوات میں لوگوں کو شیخ عبداللہ بن خفیفؒ سے بڑی عقیدت تھی۔ شیخ خفیف حضرت آدمؑ کے قدم مبارک کی زیارت یا تبلیغ کی غرض سے جب وہاں پہنچے، ان کے ساتھیوں نے ایک ہاتھی بچے کو مارا اور اس کا گوشت پکا کر کھا گئے۔ شیخ کے منع کرنے پر لوگ نہ مانے۔ جب رات کو سب سو گئے ایک ہاتھی آیا اور اس نے تمام لوگوں کو ہلاک کر ڈالا، اور شیخ کو اپنی پیٹھ پر بٹھا کر آبادی میں چھوڑ آیا۔ اس واقعہ کا اثر یہ ہوا کہ سلاوات کے لوگوں کو مسلمانوں سے محبت و عقیدت ہو گئی۔ شیخ عبداللہ خفیف کو وہ لوگ شیخ کبیر کہتے تھے۔ لنکا کے ایک دریا میں شیخ خفیف کو دو نہایت گراں بہا یاقوت ملے تھے جسے انھوں نے وہاں کے راجہ کو دیدیا۔ اس کا بھی اچھا اثر قائم ہوا تھا۔ لنکا کے قیام کے دوران میں گرمی کے موسم میں شیخ خفیف آت قلجہ میں قیام کرتے تھے۔ ابن بطوطہ کو کوہ آدم کے راستے میں مسلم فقراء کے بہت

---

۱ عجائب الاسفار، ص ۳۲۱-۳۲۰

۲ ایضاً ص ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۸

سے آشنا رہے تھے۔ لنکا میں شیخ عثمان شیرازی[۱] کی لوگ بہت تعظیم کرتے تھے۔ ایک مسجد بھی تھی۔

چین کے تقریباً تمام بڑے شہروں میں مسلمانوں کے محلے آباد تھے۔ جہاں مسجدیں اور خانقاہیں بھی تھیں۔ مسلمانوں کے معاملات کی نگرانی کے لیے قاضی اور شیخ الاسلام ہوتے تھے۔ زیتون کے شہر میں شیخ الاسلام کمال الدین عبداللہ اصفہانی ایک بزرگ شخص تھے۔ اسی شہر میں شیخ برہان الدین گازرونی[۲] کی خانقاہ تھی۔ شیخ ابواسحاق گازرونی کی منت ماننے والے تمام تحائف و نذرانے شیخ برہان الدین کو پیش کرتے تھے۔

چین کے دارالسلطنت خان بالق میں شیخ برہان الدین صاغرجی[۳] رہتے تھے۔ یہ بڑے با اثر شیخ تھے۔ سلطان محمد تغلق نے چالیس ہزار دینار بطور نذرانے بھیجے تھے اور شیخ کو دہلی بلایا تھا۔ شیخ نے دہلی جانے سے انکار کیا۔ البتہ نذرانہ قبول کر لیا اور اس سے اپنا قرضہ ادا کر دیا۔ شاہ چین بھی ان کا بہت احترام کرتا تھا۔ تمام مسلمانوں کا شیخ بنا کر صدر جہاں کا خطاب دیا تھا۔ خان بالق میں ابن بطوطہ کا قیام انھیں کی خانقاہ میں تھا۔ شیخ برہان الدین صاغرجی سے شیخ برہان الدین تبریزی کے تعلقات دوستانہ اور مخلصانہ تھے۔ انھیں سے ابن بطوطہ کو شیخ جلال کے وصال کی خبر ملی تھی۔

مشائخ اور سلاطین

سلطان محمد تغلق کا رویہ علما و مشائخ کے سلسلہ میں اچھا نہ رہا۔ اگرچہ اس نے شیخ رکن الدین سہروردی۔ شیخ علاؤالدین موج دریا اور بعض دوسرے لوگوں کی خوب قدردانی کی۔ خانقاہوں اور

---

[۱] عجائب الاسفار ص ۳۴۵

[۲] ایضاً ص ۴۱۷

[۳] ایضاً ص ۴۳۲

لنگرخانوں کے اخراجات کے لیے روپے اور جاگیریں عطا کیں۔ مگر متعدد ممتاز اور عظیم المرتبت بزرگوں کی خونریزی[1] کی گئی جو تبلیغ و ہدایت کی راہ میں یقیناً رکاوٹ ثابت ہوئی۔ شیخ شہاب الدین۔ شیخ ہو۔ شیخ علی حیدری۔ شیخ تاج العارفین۔ فقیہ عفیف الدین کاشانی اور دوسرے علماء کا قتل یقیناً سنگین جرم تھا۔ لیکن بعض امراء دولت مند اشخاص کی طرف سے تبلیغی کاموں کی سرپرستی بھی ہو رہی تھی۔ خانقاہیں اور مسجدیں تعمیر کی جاتیں۔ لنگرخانے کھولے جاتے۔ بھکر میں حاکم سندھ کشلو خاں کی بنوائی ہوئی خانقاہ[2] بہت مشہور تھی۔ وہاں مسافروں کو کھانا ملتا تھا۔ شاہی امراء میں قتلو خاں فقراء و مساکین کے ساتھ بہت فیاضی سے پیش آتا تھا۔ امیر الامراء عزالدین ملتانی اعظم ملک بھی مخیر تھا۔ حکمرانوں میں سب سے زیادہ دیندار اور تبلیغ و اشاعت کی مہم کی حوصلہ افزائی کرنے والا بنگال کا فرماں روا سلطان فخرالدین مبارک شاہ تھا۔ وہ فقراء اور صوفیاء سے اس قدر محبت رکھتا تھا کہ اس نے ایک صوفی شیدا[3] کو اپنا نائب مقرر کیا تھا۔ سلطان کا حکم تھا کہ دریا میں فقیروں سے کوئی کرایہ نہ لیا جائے۔ ان کو کھانے کو دیا جائے۔ جب کوئی فقیر شہر میں پہنچتا تو اسے بادشاہ کی طرف سے نصف دینار[4] نذرانہ ملتا۔ اس قسم کی پالیسی کا اثر بنگال میں اسلام کے حق میں بہت اچھا ہوا۔

مغربی گھاٹ اور مالابار کے شہروں میں عموماً تاجر اور جہازراں مسجدیں اور خانقاہیں بنواتے تھے۔ خانقاہیں محض عرس اور قوالی کے لیے نہیں ہوتی تھیں۔ ان کی حیثیت مکمل تربیت گاہ کی ہوتی تھی۔ وہاں دینی علوم سکھائے جاتے۔ شریعت کے اسرار و رموز سے آگاہ کیا جاتا۔ تبلیغ و ہدایت کی تربیت دے کر مبلغین تیار کیے جاتے۔ لوگوں کے اخلاق و کردار کی اصلاح

---

[1] عجائب الاسفار ص ۵۹-۱۴۴
[2] ایضاً ص ۱۹
[3] ایضاً ص ۳۰۵
[4] ایضاً ص ۳۰۶

کے لیے مؤثر طریقے پر وعظ کیے جاتے۔ خانقاہوں میں مسافروں اور فقرا کو قیام کرنے کی اجازت ہوتی تھی۔ انھیں وہاں سے کھانا بھی ملتا۔ لنگرخانے سے غربا و مساکین کو خوراک مہیا کی جاتی۔ بعض خانقاہوں سے نقد رقم بھی لوگوں کو دی جاتی تھی۔ صوفیائے کرام بڑے بلند کردار ہوتے تھے اصول اور حق پرستی کے لیے وہ اعلیٰ سرکاری عہدوں کو بھی ٹھکرا دیتے تھے۔ جبر و استبداد کے خلاف صدائے حق بلند کرتے اور رائے عامہ ہموار کرنے کی کوشش کرتے۔ اپنے موقف پر سختی سے ڈٹ جاتے تھے۔ اور جان کی بازی لگا دیتے۔ اسی بلند کرداری کی وجہ سے مشائخ کا ہر طبقہ میں بے حد احترام تھا۔ بھکر اور ملتان سے سلہٹ اور رخان بالق تک خانقاہی نظام عروج پر تھا۔ ابن بطوطہ نے ہندوستان کے مشائخ میں اپنے معاصرین کے علاوہ ضمناً خواجہ قطب الدین بختیار کاکی۔ بابا فرید۔ سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیا اور شیخ بہاؤالدین ذکریا ملتانی کا ذکر بھی کیا ہے۔ وہ ان بزرگوں کے مزارات کی زیارت کو بھی گیا۔ بھرائچ میں حضرت سالار مسعود غازی کے مزار پر بھی حاضر ہوا مگر خواجہ غریب نواز کا اس کے سفرنامہ میں کہیں نام نہیں ملتا۔

بارگاہِ رسالتؐ میں سلامِ شوق

محمد جعفر پھلواروی

تیری آمد سے جگ میں اجالا ہوا   رتبۂ آدمیت دو بالا ہوا
حق کا کونین میں بول بالا ہوا   پورا یوں مقصدِ حق تعالیٰ ہوا

السلام اے حبیبِ خدا السلام
السلام السلام السلام السلام

تجھ سے روشن ہوا عالمِ شش جہات   تو نے مُردوں کو بخشی ہے تازہ حیات
جاگ اٹھی تیری آواز سے کائنات   سر بسجدہ ہوئے سارے لات و منات

السلام اے حبیبِ خدا السلام
السلام السلام السلام السلام

تیرے صدقے میں اے رحمتِ عالمیںؐ   حکمراں ہو گئے جو تھے صحرا نشیں
دب گئے تیری شوکت سے اعدائے دیں   ہو گئے فارس و روم زیرِ نگیں

السلام اے حبیبِ خدا السلام
السلام السلام السلام السلام

تو نے انساں کو بخشا مقامِ بلند   تیرے پیغام سے سب ہوئے ارجمند
مٹ گئے امتیازاتِ پست و بلند   خواجگی بندگی کی ہوئی راہ بند

السلام اے حبیبِ خدا السلام

السلام السلام السلام السلام

تیرا قرآں میں مذکور خلقِ عظیم — تو ہے بالمومنین رؤف رحیم
ہے ہر اک کے لیے فیض تیرا عمیم — علم تیرا محیط جدید و قدیم

السلام اے حبیب خدا السلام

السلام السلام السلام

بھیک کا ٹھیکرا لے کے ہم آ گئے — چھوڑ کر ہم کہاں جائیں در کو ترے
یہ تو تیری خوشی بھیک دے یا نہ دے — تیرے در کے بھکاری صدا کو چلے

السلام اے حبیب خدا السلام

السلام السلام السلام

سبز گنبد کی آرامگہ کے مکیں — حاصل کائنات و زمان و زمیں
ہم ہوں جیسے بھی لیکن ہے اتنا یقیں — ہم گنہ گار، تو شافع المذنبیں

السلام اے حبیب خدا السلام

السلام السلام السلام

اس طرف بھی عنایت کی ہو اک نظر — آئے ہیں تیری چوکھٹ پہ با چشم تر
آرزو ہے یہ سر ہو ترا سنگِ در — نکلے جانِ حزیں تیری دہلیز پر

السلام اے حبیب خدا السلام

السلام السلام السلام

یہ ندامت کے آنسو ہوں تجھ پر فدا — اے شہ دوسرا اے حبیبِ خدا
ہو گئے ہیں ترے در سے اب ہم جدا — دے رہے ہیں بڑی دیر سے یہ صدا

السلام اے حبیب خدا السلام

السلام السلام السلام

پروفیسر احتشام حسین

اقبال کی شاعری اور انقلاب رُوس

انقلاب روس کوئی وقتی یا عارضی سیاسی ہنگامہ نہیں تھا بلکہ ایک عالمگیر زندہ اور اور پُرحرکت فلسفہ کا عملی اظہار تھا جس نے بہت سی قوموں اور بہت سے مفکروں کی آنکھیں کھول دیں۔ اور انسان کو آزاد اور آسودہ زندگی کا ایک نیا شعور بخشا، آگہی اور ترقی کی ایک نئی راہ دکھائی۔ چونکہ اس کا مقصد ایک نیا تصور حیات پیش کرنا تھا۔ اس لیے مختلف تصور حیات رکھنے والوں نے اس کا خیر مقدم مختلف شکلوں میں کیا۔ آزادی چاہنے والوں نے اسے سراہا اور استعماریت پسندوں کو پیام مرگ ملا۔ گویا اثر پذیری کی نوعیتیں الگ الگ مدارج اور الگ الگ انداز رکھتی تھیں۔ کیونکہ مختلف ارباب فکر کے سماجی، طبقاتی اور علمی شعور کی منزلیں مختلف تھیں۔ ایسا انقلاب جو زندگی کے بنیادی ڈھانچے کے ساتھ ساتھ فکری اور ذہنی ڈھانچے کو بھی متاثر کرتا ہو۔ شعر و ادب کی دنیا میں ایک خاص نوعیت سے داخل ہوتا ہے۔ اس لیے اگر ہم علامہ اقبال کی شاعری اور افکار میں اس کے اثرات کو تلاش کریں گے۔ تو ہمیں ان ساری پیچیدگیوں کو ذہن میں رکھنا ہو گا جن سے اقبال کا شعور دوچار ہوا تھا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ ڈاکٹر اقبال کی شاعری زندہ محرکات کی شاعری ہے حصول مقصد کی کشمکش، انسانی عظمت پر یقین اور قوت حیات کی جستجو نے انھیں سراپا فکر اور ہمہ تن جذبہ بنا دیا تھا۔ ایک اچھے صاحب فکر انسان کی طرح احساس اور علم کی تمام قوتوں سے کام لے کر اور زندگی کے مختلف گوشوں سے روشنی حاصل کرکے وہ اپنے نصب العین

کو تقویت پہنچاتے رہتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اظہار خیال نے ان کے لیے احساس فرض کی صورت اختیار کرلی تھی۔ اور شعرگوئی کو انھوں نے انسان کے اندر سوئی ہوئی قوتوں کو جگانے اور ان کی زنگ آلود صلاحیتوں پر جلا دینے کا ذریعہ بنا لیا تھا۔ اس خیال کو اقبال نے بار بار اور فارسی شاعری میں خوب صدق سے نمایاں کیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں:

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری — وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

دوسری جگہ فارسی میں کہا ہے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست — سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

یہی خیال ایک جگہ یوں ظاہر ہوا ہے:

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ — کہ میں ہوں محرم راز درونِ میخانہ

یا اس طرح اپنے مقصد کی اہمیت پر زور دیا ہے:

حدیث بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو — نہ کر خاراشگافوں سے تقاضا شیشہ سازی کا

وہی شاعر مقصد اور شاعری میں ہم آہنگی کی کوشش کر سکتا ہے جسے اپنے فن پر بھروسہ ہو اور اپنا مقصد عزیز ہو۔ جو شاعری کو "خونِ جگر" اور "سوزِ دروں" قرار دیتا ہو۔ اقبال ایسے ہی شاعر تھے۔ اس لیے جب ان کی شاعری اور عمر تفکر اور تجسس کا شباب تھا۔ انقلاب روس سے ان کا متاثر نہ ہونا حیرت خیز ہوتا۔

چند اور ضروری باتوں کا ذکر کر لیا جائے تو اس بات کے سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ کہ انقلاب روس اشتراکیت، مارکس اور لینن کی تعلیمات اور دوسرے عصری کی جانب اقبال کا ردّ عمل وہی کیوں تھا جو ہمیں ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ تفصیلات میں گئے بغیر ہمیں اقبال کے ماحول، تعلیم، ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد، برطانوی حکومت کے متضاد اثرات، ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاست، اسلامی روایات میں شریعت اور طریقت، عقلیت اور قدامت پرستی کی کشمکش، سرسید کی تحریک، جمال الدین افغانی

کی ملت پرستی، مشرق وسطیٰ میں اسلامی اور یورپی طاقتوں کی آنکھ مچولی، مغربی اور مشرقی افکار کے تصادم، ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کے ارتقاء کی تاریخ، جدید سائنسی نظریات تاریخ اسلام، قرآن وحدیث اور خود ان کے شخصی اور انفرادی رجحانات کا ایک خاکہ پیش نگاہ رکھ کر ان کے کلام کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کرنا چاہیے کہ انقلاب روس کا مقام ان کے افکار میں کیا ہو سکتا تھا۔ یہاں اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری ہے کہ وہ دنیا کے ان چند شعراء میں شمار کیے جائیں گے، جنھوں نے روس کے باہر اس انقلاب کی سیاسی اور معنوی اہمیت کو سمجھنے اور اسے اسی زمانے میں ادب میں پیش کرنے کی جرأت کی۔

اس بات کو نہیں بھولنا چاہیے کہ اگرچہ ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد موجود تھی لیکن پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں اس جدوجہد کی نوعیت انقلابی نہیں تھی۔ لڑائی میں برطانیہ کی فاتحانہ صورت حال اور بعد کی انقلاب دشمنی نے بالشویک انقلاب کو ایک "خبیث پیکر عفریت" بنا کر پیش کیا تھا۔ ساری دنیا سے جو خبریں عام ہندوستانیوں تک پہنچتی تھیں، ان میں صداقت کا عنصر بہت کم ہوتا تھا اس لیے اس کے متعلق کسی قسم کے صحت مند ردِ عمل کی امید مشکل ہی سے کی جا سکتی تھی۔ پھر بھی جنگ کے ختم ہونے کے بعد اقبال کی شاعری میں اس عظیم الشان انقلاب کا جو پہلا تذکرہ ملتا ہے وہ حیرت خیز حد تک دلکش، پُرجوش اور ہمدردانہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہنی سفر میں ایک منزل آگئی اور گو بعد میں وہ اس منزل کو چھوڑ کر دوسری راہوں پر چلے گئے۔ لیکن یہاں سے انھوں نے جو توشہ لیا وہ کسی نہ کسی شکل میں برابر ان کے ساتھ رہا۔

۱۹۲۱ء میں اقبال نے اپنی مشہور نظم "خضرِ راہ" لکھی جو فکری اور فنی اعتبار سے ان کے شاعرانہ ارتقا میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس نظم میں ان کے سامنے جنگ عظیم کے بعد کی بدلتی ہوئی دنیا اور اس کے مسائل ہیں۔ نئے اشتراکی جمہوری تصور کے مقابلے میں پہلی دفعہ انھیں نام نہاد مغربی جمہوریتیں "سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری" نظر آئیں۔ پہلی دفعہ سرمایہ و محنت کی کشمکش واضح شکل میں دکھائی دی۔ پہلی دفعہ انھیں سلطنت کا مفہوم سمجھنے کی خواہش

ا ہوئی۔ اور پہلی دفعہ انھوں نے تغیر پذیر حالات کی روشنی میں زندگی کا راز جاننے کی امنگ
پنے اندر پائی۔

خضرِ راہ کے دو ٹکڑے جو براہِ راست انقلابِ روس اور اس کے پیغام سے متعلق
،۔ شاعرانہ قدرتِ بیان کا ساحرانہ مرقع ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات

ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سُکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دَور کا آغاز ہے

ہمتِ عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول!
غنچہ ساں غافل ترے دامن میں شبنم کب تلک

نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آور اسکندر و جم کب تلک

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریِ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخمِ گل کے واسطے تدبیرِ مرہم کب تلک

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

اس بات کے جاننے کے لیے کافی شواہد موجود نہیں ہیں کہ اقبال نے فلسفۂ اشتراکیت کا مطالعہ

کتنی گہری نظر سے کیا تھا۔ بلکہ ڈاکٹر دین محمد تاثیر اور انور بیگ نے متضاد رائیں دی ہیں۔ تاہم ایک بات یقینی ہے کہ اشتراکیت کے ان پہلوؤں نے جن کا تعلق سرمایہ داری کے استیصال، محنت کشوں کی دستگیری اور سلطانی جمہور سے ہے، اقبال کی رگوں میں خون کی گردش تیز کر دی تھی اور جب کبھی ان کی نگاہ غریبوں کی زبوں حالی، سرمایہ داروں کی سنگ دلی، اور حاکم طبقہ کی آقائی پر پڑتی تھی تو ان کی وہ باغیانہ روح تڑپ اٹھتی تھی جس کا جوہر انسان دوستی تھا۔ ایسے ہی لمحوں میں وہ فرشتوں کے نام یہ فرمان خدا بھجواتے تھے :

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو !
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو!
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر ہو نہ روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

یہ ایک حقیقت ہے کہ انقلاب روس کی کامیابی نے ان کے بہت سے تصورات کو تقویت پہنچائی تھی حالانکہ وہ اشتراکیت کو ایک مکمل نظامِ حیات کی حیثیت سے قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔ ان کی بعض نظمیں اور بعض اشعار دیکھ کر تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر انقلاب روس نے ان کے خیالوں کو مہمیز نہ کیا ہوتا تو اپنی انسان دوستی کے باوجود ان کا لب و لہجہ اور اندازِ بیان بالکل مختلف ہوتا۔ مشہور نظم ساقی نامہ کے یہ اشعار دیکھیے :

زمانے کے انداز بدلے گئے
نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
ہوا اس طرح فاش رازِ فرنگ
کہ حیرت میں ہے شیشہ بازِ فرنگ
پرانی سیاست گری خوار ہے
زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے
گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

پیامِ مشرق کی کئی فارسی نظموں میں مزدوروں اور محنت کشوں کو یہ بات یاد دلائی گئی ہے کہ تمہاری محنت کا پھل سرمایہ دار کھاتا ہے اور تم بھوکے مرتے ہو۔ تم مشین ڈھالتے ہو

اور وہ دوسروں کی ہوتی ہے۔ تم کارخانے بناتے ہو اور ان کا مالک کوئی اور ہوتا ہے۔ تم ریشم اور کمخواب تیار کرتے ہو اور وہ کوئی اور پہنتا ہے۔ تمھاری قسمت میں ٹاٹ اور بوریے رہ جاتے ہیں۔ تمھارے بچوں کے آنسو اور تمھارے خون کے قطرے تمھارے آقاؤں کے حسن میں افزائش کرتے ہیں اور تم کسی طرح جھٹے جاتے ہو۔ "قسمت نامہ"، "سرمایہ دار و مزدور" اور "نوائے مزدور" ایسی ہی نظمیں ہیں۔ "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" میں مزدور سرمایہ دار سے کہتا ہے:

غوغائے کارخانۂ آہنگری زمن — گلبانگ ارغنون کلیسا از آن تو
نخلے کہ شہ خراج بر و می نہد زمن — باغ بہشت و سدرہ و طوبیٰ از آن تو
تلخابۂ کہ دردسر آرد از آن من — صہبائے پاک آدم و حوا از آن تو
ایں خاک و آنچہ در شکم او از آن من — وز خاک تا بہ عرش معلیٰ از آن تو

اور نوائے مزدور میں مزدور نعرہ لگاتا ہے:

مغان و دیر مغاں را نظام تازہ دہیم — بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم
ز رہزنان چمن انتقام لالہ کشیم — بہ بزم غنچہ و گل طرح دیگر اندازیم
بطوف شمع چو پروانہ زیستن تا کے — ز خویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

اس طرح دیکھا جائے تو انقلاب روس اور اشتراکی نظام نے انھیں اپنی تصوریت میں حقیقت کا رنگ بھرنے کا موقع دیا۔ اس لیے وہ مختلف مواقع پر کارل مارکس کو طرح طرح سے خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ ضرب کلیم میں مارکس کی آواز اس طرح گونجتی ہے:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوط خمدار کی نمائش مریز و کجدار کی نمائش
جہان مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں مدرسوں میں

ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقل عیّار کی نمائش

یہاں مارکس سارے قدیم اقتصادی اور معاشی تصورات پر خط نسخ پھیرتا نظر آتا ہے ۔ تاکہ ایک بہتر نظام زندگی کی طرف متوجہ کر سکے۔ اقبال نے ایک متشکک کے انداز میں بار بار اشتراکیت کے اندر چھپے ہوئے امکانات کا ذکر کیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے مسلمانوں کو بیداری کا پیام دیا ہے۔ ضرب کلیم میں ایک جگہ کہتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بے سود نہیں روس کی یہ گرمی گفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر — کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار

ایک اور نظم بالشویک روس کے عنوان سے ہے اور خاص طرح کی ذہنی کشمکش کے ساتھ لکھی گئی ہے :

روش قضائے الٰہی کی ہے عجیب و غریب — خبر نہیں کہ ضمیر جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے ہیں کسر چلیپا کے واسطے مامور — وہی کہ حفظ چلیپا کو جانتے تھے نجات
یہ وحی دہریت روس پہ ہوئی نازل ! — کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات

ان واضح خیالات کے علاوہ بعض اور نظموں میں بھی انقلاب روس اور اشتراکیت کے اثرات کے متعلق چھپے ہوئے اشارے ملتے ہیں۔ اشتراکیت میں جو انقلابی جرأت، غریبوں سے ہمدردی، اقتدار پرستی اور سرمایہ داری کی مخالفت ہے۔ وہ اقبال کو اپنے انسان دوست عقائد سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کا اخلاقی اور روحانی نظام ان کی گرفت میں نہیں آتا۔ تاہم یہ کہنا درست ہوگا کہ انقلاب روس کا جیسا والہانہ خیر مقدم اقبال نے کیا اور اس کے معاشی پہلوؤں کو جس طرح انھوں نے افکار شعری کا جز بنایا۔ کوئی دوسرا شاعر اس انداز میں ان کے قریب بھی نہیں پہنچ سکا۔ دولت حاضر کے مسلمان دانشوروں اور مفکروں میں اقبال کا جو مرتبہ ہے اس کی اہمیت ابھی پوری طرح واضح نہیں ہوئی ہے۔ کیونکہ شاعر ہونے کی وجہ سے ان

کا مجموعی اثر کبھی الفاظ اور استعارات کی رنگینی میں کھو جاتا ہے۔ اور کبھی ایسی تعبیرات کا شکار ہو جاتا ہے جو ان کے عالمی نقطۂ نظر سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ پھر بھی جہاں تک ان کی انسان دوستی اور عظمت انسانی پر یقین رکھنے کا تعلق ہے وہ وہی کہتے ہیں جو ایک اچھا اشتراکی مفکر کہتا ہے، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کا تسخیر فطرت کا خواب اشتراکی روس کے دانشور ہی پورا کر رہے ہیں۔ جاوید نامہ میں اقبال جس فلک قمر تک اپنے خیالات میں گئے تھے وہاں آج روس کی خلا میں پرواز کرنے والا نوجوان حقیقت میں پہنچ رہا ہے۔ اقبال اپنے ذہنی سفر کی وہی تصویر پیش کرتے ہیں جو خلا باز اپنے الفاظ میں پیش کرتا ہے

اوراقِ پارینہ

اردو صحافت سو برس پہلے

چند دلچسپ نمونے

مگر فرق ہے جانور جانور میں

"ان دنوں قصبہ انبیٹہ ضلع سہارنپور میں رات کے وقت بھیڑیا ایک لڑکے کو جس کی عمر پانچ برس کی تھی لے گیا۔ اتفاقاً اس وقت قصبہ کے کتوں نے اس کثرت اور جوش وخروش سے اس بھیڑیے کا تعاقب کیا کہ وہ آبادی سے کچھ دور بچے کو چھوڑ گیا۔ اس کے والدین اور محلے والے ڈھونڈ بھال رو پیٹ کر بیٹھ رہے۔ جب صبح ہوئی تو لڑکے کی ماں بمقتضائے محبت مادری اسی راستے کو جدھر سے بھیڑیا گیا تھا چلاتی اور بچے کا نام پکارتی ہوئی گزری۔ اس بچے نے اپنی ماں کی بولی پہچان کر آواز دی کہ میں یہاں ہوں۔ عورت آواز سن کر وہاں گئی تو کیا دیکھتی ہے کہ بہت سے کتے اس کے گرد حلقہ باندھے بیٹھے ہیں اور بچہ ان کے بیچ میں اچھی طرح زمین پر کھڑا ہے عورت دوڑ کر اپنے بچے کے پاس گئی۔ کتوں نے کچھ مزاحمت نہ کی۔ سب اٹھ کر اپنے قصبہ کو چلے گئے۔ عورت لڑکے کو اپنے گھر صحیح وسالم لے آئی۔"

(لارنس گزٹ میرٹھ۔ ۲۴ مارچ ۱۸۶۵ ایڈیٹر منشی نثار علی)

گرگام (بمبئی) ۱۸۶۵ء میں

"بمبئی کے محلہ گرگانو (گرگام) میں قوم یوربین کی کسبی انگریزی مالزادیوں نے قطار در قطار سکونت اختیار کی ہے۔ ان کی ولائتی چالاکیوں اور یورپی حرکتوں سے گرد و نواح کے باشندوں کو ہر طرح کی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اکثر وہ بے شرم و بے حیا عورتیں اشراف وسفید پوش مردوں کو راستہ چلتے دیکھ کر دوڑتی ہیں اور بے حیانہ طور سے انھیں پکڑنے آتی ہیں۔ اہل محلہ ادھر

ادھر چلنے سے ڈرتے ہیں۔ اس طرح کی بدکار عورت اور ان کے بچے مردوں کو اس مقام پر بودو باش شرفا سے نکال دینا چاہیے۔"

(شعلۂ طور" کانپور۔ ۱۷ جنوری ۱۸۶۵ ایڈیٹر حیدر علی)

ماسٹر رامچندر عیسائی بن گئے

" شہر دہلی میں ایک نیا ماجرا وقوع میں آیا ہے۔ وہاں کے کالج کے علاقے میں ایک ہندو رام چرن (ماسٹر رامچندر) نام مدرس کے عہدے پر سرفراز ہوا۔ صاحب نے اس کالج کے متعلق لڑکپن میں تربیت پائی تھی۔ یہ علم ریاضی کا بہت شوق رکھتا تھا اور اس فن میں ایسی ترقی کی کہ خاص کر الجبرا میں بہت سی باتیں نئی طرح سے حساب کرتے بلکہ اس میں ایک تصنیف کی جس میں تدبیر مذکور کا مفصل بیان ہوا ہے۔ کتاب مذکور ولایت بھیجی گئی۔ . . . . واجب تھا کہ ایسا معروف عالم شخص سب علوم کی تجویز میں اپنے تئیں صاحب امتیاز ظاہر کرے۔ دین عیسوی کی تحقیق کرنا اس کے نزدیک ایک بڑا کام تھا، اور بہت غور کے بعد اس نے اس کو واجبی اور حق ٹھہرایا . . . ."

(اخبار الحقائق" آگرہ۔ ۱۸ اگست ۱۸۵۲ء۔ مسٹر فالن)

پریم پال اشک

سرشار کی چند تصانیف

سیر کہسار یعنی فسانۂ لطیف

یہ بات تو صحیح ہے کہ اس زمانے میں ایک کتاب کے دو دو نام رکھنے کا رواج تھا۔ اور سرشار نے بھی یہی طریقہ اپنایا۔ فسانۂ آزاد کے بعد سرشار کے دو ناول ہیں۔ جن پر بجا طور پر فخر کیا جا سکتا ہے وہ ہیں سیر کہسار اور جام سرشار۔

گو سیر کہسار کا پہلا ایڈیشن مطبوعہ (۱۸۹۵ء) اب کمیاب ہے لیکن یہ ناول فسانۂ لطافت یا دکے نام سے نہیں بلکہ فسانۂ لطیف کے زیر عنوان اودھ اخبار میں بالاقساط شائع ہوا۔ اس کی تصویریں سیر کہسار کی دوسری جلد کے آخر میں درج تقریظات سے ہو جاتی ہے۔

جام سرشار

جام سرشار کی تقریظات کے مطالعہ سے ایک بڑی دلچسپ بات منظر عام پر آتی ہے۔ یہ ناول فسانۂ جدید کے زیر عنوان اودھ اخبار میں فسانۂ آزاد کے ساتھ ساتھ چھ ماہ تک بالاقساط شائع ہوتا رہا۔ جیسا کہ عالی جناب پنڈت مادھو پرشاد صاحب بہادر ڈپٹی کلکٹر و اکسٹرا اسسٹنٹ ملک مغربی و شمالی اودھ، سرشار کی مشہور و معروف تصنیف جام سرشار کی تقریظ میں فرماتے ہیں:

"فسانۂ جدید کے نام سے ایک ناول مصنفہ پنڈت رتن ناتھ صاحب سرشار سابق ایڈیٹر اودھ اخبار ہفتہ وار، اخبار مذکور کے ساتھ چھ مہینے تک شائع ہوا تھا۔ گو دو ناولوں کا ایک ساتھ لکھنا بڑے بیدار مغز منشی کا کام ہے۔ اور پنڈت رتن ناتھ صاحب نے فسانۂ آزاد کے

ساتھ ساتھ یہ ناول بھی عمدہ طرز سے لکھا اور شائع کیا تھا۔ لیکن ناظرین نے فسانۂ جدید کی بھی قدر مقدور کی کہ کتاب ہاتھوں ہاتھ بک گئی اور بہت سے خریدار محروم رہے۔

لہذا مکرمی منشی نولکشور صاحب نے مجھ سے خواہش ظاہر کی کہ پنڈت رتن ناتھ صاحب سانۂ جدید کی نظر ثانی کریں تاکہ فسانۂ مذکور از سر نو کتاب نما قالب میں اشاعت پائے۔

پنڈت صاحب نے اس ناول کی ترمیم اور نظر ثانی میرے ساتھ ساتھ کی۔ اور اس کے شرحصے بدل دیے۔ اور حشو و زوائد کو دور کرکے ایک نئے پیرایہ میں ناول لکھا، اور اس کا نام جام سرشار رکھا۔"

اس تقریظ سے سرشار کی جدت طبع پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ فسانۂ جدید اور فسانۂ آزاد ان دونوں ناول کا مزاج جدا گانہ ہے۔ اول الذکر سماجی ناول ہے اور آخر الذکر مزاحیہ! ان دونوں کے کردار بھی آپس میں کہیں لگا نہیں کھاتے۔ لیکن اس کے باوجود دو متضاد دھاروں کو ایک ہی رَو میں بہا دینا سرشار ہی کا حصّہ ہے۔

شمس الضحیٰ

یہ تصنیف پنڈت رتن ناتھ سرشار کے زور قلم کا نتیجہ ہے۔ یہ کتاب ۱۸۷۸ء میں نولکشور پریس سے شائع ہوئی۔ اس وقت سرشار کھیم پور ضلع کھیری میں مدرس تھے۔

شمس الضحیٰ ارض و سما یعنی جغرافیۂ طبعی سے متعلق انگریزی سے اردو میں ترجمہ ہے۔ یہ کتاب چار حصوں میں منقسم ہے۔ انھیں چار کرّے قرار دیا گیا ہے۔ پہلے کرّہ میں زمین کی گردش اور شکل بیان کی گئی ہے اس میں اکیس اقمار ہیں۔

دوسرا کرّہ نظام شمسی سے متعلق ہے۔ اس میں چاند، سورج، ستارے اور دیگر اجرام پر بحث کی گئی ہے۔ اس میں کل ۱۹ اقمار ہیں۔

تیسرا کرّہ، کرّۂ ارض کے اجسام اور حجم سے متعلق ہے۔ اس میں زمین کی شکل و صورت، جنگل، دریا اور پہاڑوں وغیرہ کے بارے میں واقفیت بہم پہنچائی گئی ہے اس میں چار اقمار ہیں۔

چوتھے کرہ میں انسان اور اس کی نسلوں کے بارے میں معلومات دی گئی ہیں۔ اس میں ایک ہی قمر ہے۔

طرز بیان شگفتہ اور برجستہ ہے۔ اشعار کے برمحل استعمال نے ترجمہ کے حسن کو دوبالا کر دیا ہے۔ دیباچہ میں سرور کا انداز غالب ہے۔

اعمال نامۂ روس

یہ میکنزی والیس کی شہرۂ آفاق تصنیف Russia کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ کتاب رائل سائز کے ساڑھے چھ سو صفحات پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر میکنزی والیس ایک انگریز سیاح تھے۔ آپ چھ سال تک روس میں رہے جہاں آپ نے روسی طرز زندگی کا گہرا مطالعہ اور مشاہدہ کیا۔ ۱۸۷۶ء میں اپنے وطن لوٹ کر انھوں نے یہ کتاب لکھنی شروع کی جو ۱۸۷۷ء میں روسیوں اور ترکوں کے مابین جنگ کریمیا چھڑنے پر منظر عام پر آئی۔ یہ کام اردو زبان میں منظر عام پر اس وقت آیا کہ جب سرشار اودھ اخبار کے ایڈیٹر تھے۔ پہلا ایڈیشن ہاتھوں ہاتھ بک گیا۔ لہذا ۱۸۹۲ء میں نولکشور پریس کی طرف سے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔

یہ ایک سفرنامہ ہے جس میں روسیوں کے سماجی، تہذیبی، مذہبی اور سیاسی نظام پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ساری کتاب پر از معلومات ہے۔

ترجمہ کی صلاحیت کا اندازہ منشی نولکشور کے اس اقتباس سے ہو جاتا ہے۔ یہ ایک خط کا اقتباس ہے جو منشی نولکشور نے ڈاکٹر میکنزی والیس کو لکھا تھا جس کا ترجمہ نیچے دیا جا رہا ہے:

> "جب میں نے پہلے پہل اس کتاب کا ترجمہ پیش کرنے کا منصوبہ تیار کیا تو میرے دماغ میں کچھ شکوک پیدا ہوئے کہ اس ذمہ داری کو سنبھالنے کے لیے کون سے بہترین شخص کو بحیثیت مترجم ملازم رکھا جائے۔ میں نے آخر اس کام کو اودھ اخبار سے وابستہ پنڈت رتن ناتھ سرشار کے سپرد کرنے کا قطعی طور پر فیصلہ کر لیا اور اب مجھے معلوم ہوا ہے کہ ان کے ترجمہ کو معتبر مبصرین نے منظور کر لیا ہے۔"

طوفانِ بے تمیزی

یہ ناول بھی رتن ناتھ سرشار کے زورِ قلم کا نتیجہ ہے۔ یہ ۱۸۹۴ء سے قبل خمکدہ سرشار کے زیرِ عنوان ایک رسالہ میں بالاقساط شائع ہوتا رہا۔ اس رسالہ کے ایڈیٹر بھی سرشار ہی تھے۔ یہ رسالہ ڈاکٹر سی گھوش نظیر آباد لکھنؤ کے مطبع سے شائع ہوا کرتا تھا۔ بعد میں طوفان بے تمیزی کا انتخاب شائع کیا گیا۔ اس کے ٹائیٹل پیج پر یہ درج ہے:

"انتخاب لاجواب ۔ طوفان بے تمیزی"

اس پر سن اشاعت درج نہیں ہے۔ یہ ناول ستم ظریف بک ڈپو فرنگ لاہور سے شائع ہوا۔ اس کے کل ۸۰۰ صفحات ہیں۔ یہ رائل سائز پر چھپا ہوا ہے۔ یہ ایک واقعاتی ناول ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ ایک چھوٹی سی افواہ سے شہر میں کتنا خطرناک بلوہ ہو جاتا ہے اور فساد کرنے کا نتیجہ کیا نکلتا ہے۔

ہر باب کو "لہرے" کا عنوان دیا گیا ہے۔ اس میں ربط و ضبط عنقا ہے۔ تیسرے لہرے تک افسانے میں کوئی ربط نہیں جب کہ کہانی کا مقصد ساتویں لہرے میں واضح کیا گیا ہے۔

فنی اعتبار سے یہ ایک ناکام کوشش ہے۔ سیدھا سادا اور سپاٹ سا قصہ ہے۔ توانائی کہیں محسوس نہیں ہوتی زبان کہیں بھی افسانے کا ساتھ نہیں دیتی۔ کہیں زبان بھاگتی ہے تو کہیں کہانی رینگنے لگ جاتی ہے۔

لیکن طوفان بے تمیزی کے مطالعہ سے سرشار کے زوال پذیر دور کو سمجھنے میں مدد ضرور ملتی ہے۔

رنگے سیار

یہ ایک چھوٹا سا پمفلٹ ہے۔ اس کے صرف سولہ صفحات ہیں۔ یہ شمس المطابع لکھنؤ میں چھپا تھا۔ اس میں فسانۂ آزاد کی جلد اول کا ایک قصہ قلم بند کیا گیا ہے۔ تاکہ قارئین فسانۂ آزاد کی خوبیوں اور دلچسپیوں سے آگاہ اور لطف اندوز ہو سکیں۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک علمی ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عارضی تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا کچھ اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ـــــ **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۵۰ر۳ روپے۔ ○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا بنائی فطرت و دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔

مولانا محمد حنیف ندوی ـــــ **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے۔ ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپے ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ **افکارِ ابن خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۵۰ر۴ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواروی ـــــ **اسلام، دینِ آسان**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے ○ **مقامِ سنت**: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱ روپے ○ **انتخابِ حدیث**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ○ **گلستان**

کے نازک سے نازک مواقع پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا قیمت ۱۰ روپے

○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۳/۵۰ روپے

○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز: قیمت ۱/۲۰ روپے ○ مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت: ۱/۷۵ روپے۔

○ تحدید نسل: قیمت ۰/۵۰ پیسے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۴/۵۰ روپے ○ زبیدہ خاتون کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۲/۵۰ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲/۲۵ روپے بشیر احمد ڈار ایم۔ اے ——

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے ○ تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲/۲۵ روپے ○ مولانا رئیس احمد جعفری ——

○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اوّل ۷/۲۵ روپے۔ حصۂ دوم ۷/۵۰ روپے ○ سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶/۰۰ روپے۔ شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے —— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اوّل ۱۰ روپے قسم دوم ۶ روپے۔

○ سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴/۲۵ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) —— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴/۵۰ روپے ○ اسلام میں حیثیت نسواں: ۳/۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۳ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳/۵۰ روپے

○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۱/۷۵ روپے ○ دین فطرت: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱/۷۵ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ۔

○ مقام انسانیت: خواجہ عباداللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— مذاہب اسلامیہ:

... اور فرقوں کی تفصیل ... ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۷٫۵۰ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی؛ قیمت ۱۱٫۰۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: قیمت ۲٫۲۵ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) —— قرآن اور علم جدید قیمت ۶٫۰۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم؛ قیمت ۱٫۰۰ روپے۔ دیگر تصانیف ——

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی)، قیمت حصۂ اوّل ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۷٫۵۰ روپے۔ حصۂ سوم ۷ روپے۔

○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبد المجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی)، قیمت ۴ روپے۔

○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد)، قیمت ۵٫۵۰ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴٫۲۵ روپے ○ مکہ مسلم تاریخ (ابو الامان امرتسری)، قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابو الامان امرتسری)، قیمت ۶٫۵۰ روپے

○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبد الرشید) قیمت ۴٫۰۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (مفضل کریم عارف) قیمت ۳٫۵۰ روپے۔ تراجم —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیحات قیمت ۷٫۲۵ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبد الرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷٫۲۵ روپے

○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خان نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے

○ فقہِ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خان نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۴٫۷۵ روپے ○ تاریخِ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری)، ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے قیمت ۷ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ [illegible] پر ملاحظہ ہو۔

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., p v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. vi, 219 Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8v Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 35 Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 26 Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 15 Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 1 Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. vii 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Dem 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 18 Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 1 Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., pp. xii, 1 Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 6 Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. Rs. 10.

ثقافت لاہور

جمادی الاوّل ۱۳۸۵ (ستمبر ۱۹۶۵)

جلد ۱۴ — شمارہ ۹

سالانہ: چھ روپے — فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم شریف	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

مقالۂ افتتاحیہ

انسدادِ جرائم

: رئیس احمد جعفری

جرائم کی روک تھام کے لیے بہت کچھ ہوتا رہتا ہے۔ لیکن جرائم کم نہیں ہوتے ۔ آخر کیوں؟

انسان بالطبع جرائم پیشہ نہیں ہے۔ فطری طور پر انسان بد نہیں ہے ۔ انسان کی فطرت جرم سے نفرت کرتی ہے ، بدی کو ناپسند کرتی ہے۔ با ایں ہمہ وہ جرم بھی کرتا ہے اور بدی سے بھی اپنا دامن نہیں بچا سکتا ۔

دنیا نے ، اور دنیا کی تقلید میں ہم نے جرم اور بدی کے موثرات و محرکات اور عوامل پر اتنا غور نہیں کیا جتنا کہ سوسائٹی کے گنہگار کو سزا دے کر ، بلکہ اس سے انتقام لے کر اپنا جی ٹھنڈا کر لیں ۔ تعزیر و عقوبت بھی اپنی جگہ ایک چیز ہے۔ لیکن اگر اسی کو اصل سمجھ لیا جائے تو نتائج خاطر خواہ حاصل نہیں ہو سکتے۔ سچ پوچھیے تو جرائم کی ذمہ داری جہاں مجرم پر ہے سوسائٹی پر بھی ہے۔ بدی کا سرچشمہ صرف ایک ذہنی کارِ ذہن و عمل ہی نہیں ہے ۔ سوسائٹی کے وہ عوائد اور آدابِ حیات بھی ہیں جو اسے جرم پر اکساتے اور بدی کی طرف راغب کرتے ہیں۔ پہلے اس کا تدارک ہونا چاہیے پھر مجرم کی طرف توجہ ہونی چاہیے۔ اس کے بعد یقیناً نتائج حسبِ دل خواہ برآمد ہوں گے۔

اس سلسلے میں جو کام پوری توجہ اور انہماک سے کرنے کا ہے وہ یہ ہے کہ سوسائٹی کی اصلاح کی جائے ۔ اس کے بعد جرائم بھی کم ہو جائیں گے اور مجرموں کی تعداد بھی گھٹ جائے گی ۔

دوسری توجہ طلب چیز یہ ہے کہ مقصد صرف یہ نہ بنا لیا جائے کہ جس طرح ممکن ہو بدکردار لوگوں کو تعزیر وعقوبت کا نشانہ بنایا جائے۔ ان کی اصلاح بھی کی جاسکتی ہے، اور اصلاح کے بعد وہ معزز، پُرامن اور مفید مطلب شہری بھی بن سکتے ہیں۔

اس کی دو صورتیں ہیں:

ا۔ اصلاح اخلاق اور تزکیہ، کردار کی عام سعی وکوشش۔ جس سے لوگوں کے دل میں خدا کا ڈر پیدا ہو۔ انسان اپنے مقام سے واقف ہو۔ اوران راستوں سے گریز کرے جو فتنہ وشر کا سبب بن سکتے ہیں۔

یہ کام صرف مسجدوں میں نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے اخبارات کو جدوجہد کرنی پڑے گی۔ دانشوروں کو مصروف کار ہونا پڑے گا۔ سیاست دانوں کو اپنے انداز بدلنے پڑیں گے۔ ارباب اقتدار اور اصحاب اختیار کو اپنے زاویۂ نظر میں تبدیلی کرکے اصلاحی مساعی کو بروئے کار لانا پڑے گا۔

لوگ مذہب سے اور اس کے اقدار سے دُور ہٹتے جارہے ہیں اور اسی مناسبت سے ان کی مجرمانہ ذہنیت میں بھی اضافہ ہورہا ہے۔ بڑے سے بڑا قانون اور بڑی سے بڑی سزا بھی وہ کام نہیں کرسکتی جو خوفِ خدا کرسکتا ہے۔ اور خوفِ خدا کے لیے مذہب کو، ذہنی، فکری اور عملی طور پر رگ وریشے میں پیوست کر دینے کی ضرورت ہے۔

آخر اس کا کیا سبب ہے کہ چھوٹے چھوٹے معصوم بچے دن دہاڑے اغوا ہورہے ہیں۔ کم سن اور نوجوان لڑکیاں غائب کی جارہی ہیں۔ اور بردہ فروشی کا کاروبار پوری وسعت کے ساتھ جاری ہے۔ خواتین اور لڑکیوں پر مجرمانہ حملے یوماً فیوماً بڑھ رہے ہیں۔ کسی کی عزت محفوظ نہیں، ناموس محفوظ نہیں، جان اور مال محفوظ نہیں۔ قتل ہوتے ہیں۔ چاقو چلتے ہیں۔ گولیاں چلتی ہیں، مگر مجرموں کا سراغ یا تو لگتا نہیں یا اگر لگتا ہے تو اتنی سست رفتاری سے کہ انھیں کیفر کردار تک پہنچنے میں ایک عمر صرف ہوجاتی ہے۔

لیکن جب مذہب کا وقار قائم تھا اور وہ اپنی اصل جگہ متمکن تھا۔ تو کیا یہ امر واقعہ نہیں۔ اور تاریخ اس کی شاہد نہیں ہے کہ بڑے سے بڑا مجرم خود قاضی کے ایوان میں پہنچ جاتا تھا۔ اپنے جرم کا اقبال کرتا تھا۔ اور اپنے "پاک" کرائے جانے، یعنی موت کی سزا پانے پر اصرار کرتا تھا۔ اسے مہلت ملتی تھی۔ اسے اقبالی بیان سے منحرف ہو جانے کا موقع دیا جاتا تھا۔ پھر بھی وہ اپنی بات پر اڑا رہتا تھا۔ اسے اس وقت تک قرار نہیں آتا تھا جب تک وہ "پاک" نہ کر دیا جائے۔ یعنی اس کی جان نہ لی جائے۔ اور اس میں مرد عورت کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ سب اس جرأت و ہمت کا مظاہرہ کرتے تھے، اور اپنے اعمال و افعال کے نتائج بھگتنے پر آمادہ اور مستعد رہتے تھے۔ یا تو وہ حال تھا یا یہ کیفیت ہے کہ بڑے بڑے انعامات مشتہر کیے جانے کے باوجود مفرور مجرم برآمد نہیں ہوتے۔ نہ سوسائٹی میں اتنی جرأت ہے کہ ان کی نشاندہی کرے نہ خود ان میں خدا کا اتنا خوف ہے کہ عارضی زندگی کی کلفت برداشت کر کے دائمی زندگی پرسکون بنالیں۔

ایک مرتبہ زنا کے ایک مجرم کو جب آخری سزا دی گئی تو بعض لوگوں نے اس کے بارے میں درشت اور ناسزا الفاظ استعمال کیے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر ارشاد فرمایا:

"خبردار — یہ شخص اب (سزا پانے کے بعد) اتنا ہی پاک ہے جتنا ایک نوزائیدہ بچہ"!

یہ واقعہ غیروں کی تاریخ کا نہیں ہے۔ بلکہ ہماری تاریخ کے ناقابل فراموش صفحات کا ایک صفحہ ہے۔

کیا اس میں کوئی عبرت، کوئی سبق، کوئی ہدایت نہیں ہے؟

ضرورت ہے کہ ہمارے مفکر، دانشور اور اصحاب اقتدار و اختیار ایک مرتبہ سر جوڑ کر بیٹھیں، اور ایک ایسی اسکیم وضع کر لیں جو ایک طرف تو سوسائٹی کے اصلاح احوال کی

ضامن ہو، دوسری طرف افراد و اشخاص کی ذہنی اور فکری تربیت کا بار بھی اپنے ذمے لے۔ اس طرح ہم پاکستان کو ایک مثالی حکومت بنا سکتے ہیں۔ اور اگر یہ نہیں کر سکتے تو ہمارے دعوے کوئی وزن نہیں رکھتے ——— گر یہ نہیں تو بابا پھر سب کہانیاں ہیں۔"

محمد حنیف ندوی

خوارج کے عقائد

خوارج کا علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہ کے کفر پر اجماع ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے غیر اللہ کو حکم تسلیم کیا۔ لیکن اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ ان کا کفر شرک ہے یا نہیں۔

ان کا اس مسئلہ میں بھی اتفاق رائے ہے کہ ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ سوا نجدات کے کہ یہ لوگ اس کے قائل نہیں۔ اس بات پر بھی نجدات، یا اصحاب نجدہ کے سوا سب متفق ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دائمی سے دوچار ہونا ہوگا۔

ان میں کا پہلا شخص جس نے اختلاف پیدا کیا "نافع بن الازرق الحنفی" ہے۔ اس کے اختلاف کی نوعیت یہ تھی کہ اس نے قاعدین سے اظہار برأت کیا۔ اور اس شخص کو مستوجب سزا گردانا جس نے مقابلہ کی نیت سے اس کے لشکر کا قصد کیا۔ نیز جو ہجرت کر کے اس کے پاس نہ آیا اس کی بھی اس نے تکفیر کی۔ کہا جاتا ہے کہ اوّل اوّل یہ بات کہنے والا 'عبداللہ الکبیر' ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس متبدعانہ قول کو رواج دینے والا 'عبداللہ بن الوضین' ہے کہتے ہیں کہ نافع نے ابتداء میں اس کی مخالفت کی۔ اور اس سے اظہار برأت کیا۔ لیکن جب عبداللہ بن الوضین مر گیا تو نافع نے یہی رائے اختیار کر لی، اور سمجھا کہ حق اسی کی طرف تھا۔ اس نے جب اس کی مخالفت کی تو اس مخالفت کو کفر نہیں سمجھا۔ اور نہ ان لوگوں کو کافر کہا جنھوں نے عبداللہ کی موت سے پہلے عبداللہ کی مخالفت کی تھی۔ لیکن اس کے بعد جن لوگوں نے مخالفت کی ان کو کافر ٹھہرایا۔

ازارقہ، اپنے اُن اسلاف خارجیوں سے اظہار برأت نہیں کرتے جنھوں نے کہ قاعدین سے دوستی اور ولا کو جائز رکھا۔ حالانکہ یہ حق کی حمایت میں نہیں تھا۔ اور نہ اپنے اسلاف خارجیوں

سے اس بنا پر اظہار برائت کرتے ہیں کہ انھوں نے ان کو کافر نہیں کہا۔ اور ان لوگوں کو عقوبت کا مستحق نہیں گردانا کہ جو ان سے کٹ کر، مخالفین سے جا ملے۔ ان کا عذر اس سلسلہ میں یہ ہے کہ یہ حقیقت ہم پر تو کھلی ہے مگر ہمارے اسلاف پر مخفی رہی۔

ازارقہ کہتے ہیں کہ ہر ہر کبیرہ گناہ کفر ہے، اور یہ دار، دار الکفر ہے۔ اس دار سے ان کی مراد مخالفین کا دار ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے ہر ہر معصیت کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ آگ میں رہے گا۔ علی کی یہ لوگ تحکیم کے مسئلہ میں تکفیر کرتے ہیں۔ اسی طرح ابوموسیٰ اشعری اور عمرو بن العاص حکمین کو کافر سمجھتے ہیں۔ قتل اطفال میں بھی کوئی مضائقہ نہیں خیال کرتے۔

ازارقہ نے زمام قیادت "قطری بن الفجارۃ" کے ہاتھ میں دے رکھی تھی۔ لیکن یہ جب لڑائی کے سلسلہ میں باہر جاتا تو بنی تمیم کے ایک صاحب کو اپنا نائب مقرر کر جاتا۔ اس کے مزاج میں قدرے سختی تھی۔ جس سے یہ نالاں تھے۔ انھوں نے اس کی شکایت کی تو اس نے وعدہ کیا کہ آئندہ میں اس کو اپنا نائب نہیں بناؤں گا۔ پھر اس کو ایک لڑائی کے سلسلہ میں باہر جانا پڑا۔ اس کی غیر حاضری میں اسی شخص نے فجر کی نماز پڑھائی۔ اس پر انھوں نے قطری سے گلا کیا اور کہا، کیا تم نے اس کو نائب نہ مقرر کرنے کا وعدہ نہیں کیا تھا۔ یہی نہیں اس پر انھوں نے اس کو برا بھلا بھی کہا۔ برا بھلا کہنے والے "عمرو القعنا"، "عبیدہ بن ہلال"، "عبداللہ الصغیر"، اور "عبداللہ الکبیر" تھے۔ قطری نے کہا "کیا تم ایسے کفار کی حیثیت سے آئے ہو کہ جو مباح الدم ہوں"

اس کے جواب میں، صالح بن مخراق کھڑا ہوا۔ اس نے قرآن پڑھنا شروع کیا اور ان تمام مقامات کی تلاوت کی اور سجدہ کیا، جہاں جہاں سجدہ کرنا واجب ہے۔ اور پھر کہا۔ کیا ہم تمھیں کافر نظر آتے ہیں؟ تمھیں اپنے قول سے تائب ہونا چاہیے۔

اس کے جواب میں اس نے کہا۔ میں نے تو یہ بات تمھیں محض سمجھانے کی غرض سے کہی تھی۔ لیکن یہ لوگ نہ مانے بلکہ اصرار کیا کہ تمھیں توبہ کرنا چاہیے اور اس بنا پر اس سے زمام قیادت چھین لی۔ قطری نے اس کے بعد طبرستان کا رخ کیا۔ اور اس پر قابض ہو گیا۔

نافع نے جو اختلاف پیدا کیا اس کا سبب یہ تھا کہ یمن کی ایک عورت نے جو خوارج کی ہم عقیدہ تھی موالی میں سے ایک ایسے شخص سے شادی کر لی جو اس کا ہم خیال تھا۔ اس پر اس کے خاندان کے لوگوں نے ملامت کی اور کہا کہ تم نے اس شخص سے شادی کر کے ہمیں ذلیل کیا ہے۔ اس نے اس الزام کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن جب اس کا خاوند آیا تو اس نے اس سے کہہ دیا کہ میرے گھر کے لوگوں کو میرے نکاح کا علم ہو گیا ہے اور اس پر وہ مجھے شرمندہ کر رہے ہیں۔ مجھے ڈر ہے کہ وہ مجھے اپنے عزیزوں میں سے کسی سے شادی کرنے پر مجبور کریں گے۔ لہذا تمھیں میری تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ہو گا۔ یا تو ہجرت کر کے نافع کے لشکر میں شریک ہو جا۔ تاکہ تو مسلمانوں کے دار و مامن میں رہے۔ یا مجھے جہاں کہیں تو چاہے چھپا دے۔ اور یا پھر میرا پیچھا چھوڑ دے۔

اس نے اس تیسری تجویز کو مان لیا۔ اور اس کو قید نکاح سے آزاد کر دیا۔

اس کے بعد اس کے خاندان کے لوگوں نے مجبور کر کے اس کے ابن عم سے اس کو بیاہ دیا جو اس کا ہم عقیدہ نہیں تھا۔ جن لوگوں نے یہ بات دیکھی تھی، انھوں نے نافع بن الازرق کو لکھ کر اس صورت حالات سے مطلع کیا اور مسئلہ پوچھا کہ آیا یہ جائز ہے۔ ان میں سے ایک آدمی نے کہا کہ عورت اور مرد دونوں کے لیے جائز نہیں تھا کہ ہجرت سے پہلے یہ آپس میں نکاح کرتے کیونکہ انھیں چاہیے تھا کہ سب سے پہلے یہ ہجرت کر کے ہم سے آملتے۔ اس لیے کہ آج ہماری وہی حیثیت ہے جو مہاجرین مدینہ کی تھی۔ اس بنا پر کسی مسلمان کا ہم سے الگ تھلگ اور پیچھے رہنا اسی طرح ناجائز ہے جس طرح کہ مہاجرین مدینہ سے پیچھے رہنا ناجائز تھا۔

سوا چند لوگوں کے نافع بن الازرق اور اس کے اہل لشکر نے اس رائے سے اتفاق کیا۔

نافع کے پیرو کاروں نے اہل تقیہ سے اظہار برأت کیا۔ اور کئی بدعات جاری کیں۔ من جملہ ان بدعات کے ایک رجم کو حرام قرار دینا ہے۔ اسی قبیل سے ان کا یہ قول ہے کہ ہم خدا کو گواہ ٹھہرا کر یہ کہتے ہیں کہ جس نے دار الہجرۃ (یعنی خوارج کے دیار) میں اسلام کا اظہار کیا، کیا یہ

اللہ تعالیٰ راضی ہوا۔ انھوں نے اس امانت میں خیانت کی اجازت دی کہ اللہ تعالےٰ نے جس کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے شادی شدہ مسلمان کے بارہ میں قذف کے مرتکب پر حد قائم کرنے سے انکار کیا۔ ہاں شادی شدہ عورتوں کے بارہ میں البتہ قذف کو لائق حد ٹھہرایا۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ جس کسی نے بھی اس وقت سے کہ اللہ تعالیٰ نے قتال کا حکم دیا تھا، اس وقت تک قتال سے ہاتھ روکا، اس نے کفر کا ارتکاب کیا۔

ازارقہ کا عقیدہ ہے کہ مشرکوں کے بچے بھی جہنم میں جائیں گے۔ اور ان کا حکم بھی وہی ہے جو ان کے آباء کا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کے بچوں کا بھی وہی معاملہ ہے جو ان کے آباء کا ہے۔

ازارقہ کی یہ بھی رائے ہے کہ جو شخص دار الکفر میں اقامت اختیار کرتا ہے وہ کافر ہے اس کے لیے ہجرت کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔

اور یہاں سے نجدیہ کے عقیدہ کا آغاز ہوتا ہے۔

پھر نجدہ بن عامر الحنفی یمامہ میں ایک جماعت کی معیت میں نکلا۔ اور ازارقہ کے پاس آیا۔ یہ ان سے ملنا چاہتا تھا۔ نافع کے لشکر میں سے ایک گروہ نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ اور اس کو اور اس کے ساتھیوں کو بتایا کہ نافع نے کن کن بدعات کو فروغ دیا ہے۔ اور یہ کہ، یہ ان بدعات سے بیزار ہیں۔ اور اس وجہ سے اس سے الگ ہو گئے ہیں۔ انھوں نے نجدہ کو اپنے ہاں ٹھہرنے کی دعوت دی۔ اور اس کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ نجدہ ان کے ہاں ایک عرصہ تک مقیم رہا۔ پھر اس نے "اہل قطیف" کی طرف ایک فوجی دستہ روانہ کیا۔ اور اپنے بیٹے کو ان کا سربراہ ٹھہرایا۔ اس نے بہت سے لوگوں کو قتل کیا، عورتوں کو اسیر بنایا۔ اور مال لوٹا۔ ابن نجدہ اور اس کے ساتھیوں نے ان اسیر عورتوں پر قبضہ جمایا۔ اور ان عورتوں کی قیمت کا اپنے حصۂ غنیمت کے اعتبار سے اندازہ لگایا۔ اور کہا کہ اگر تو ان کی قیمت اتنی ہی نکلی جتنی غنیمت کے ہم مستحق ہیں، جب تو ٹھیک ہے ورنہ زیادت ہم ادا کردیں گے۔ اس طرح انھوں نے تغنیم سے

پہلے ہی ان سے نکاح کر لیا۔ اور غنائم میں سے باقاعدہ بٹنے سے پیشتر کھا پی لیا۔ پھر یہ نجدہ کے ہاں آ گئے۔ اور اس کو صورت حال سے آگاہ کیا۔ نجدہ نے کہا، جو کچھ تم نے کیا ہے یہ تمھارے لیے مناسب نہیں تھا۔

انھوں نے جواب میں کہا، ہم نہیں جانتے تھے کہ یہ ناجائز ہے۔ نجدہ نے ان کے جہل کی بنا پر ان کو معذور قرار دیا۔ اس پر اس کے ساتھیوں نے اس کی متابعت کی۔ اور جہالت کو شرعی عذر تسلیم کر لیا۔ انھوں نے کہا۔ دین دو باتوں سے تعبیر ہے۔ ان میں ایک تو اللہ کی معرفت ہے۔ اس کے رسل اور انبیاء علیہم السلام کو پہچاننا ہے۔ اور مسلمانوں کے خون، مال اور غصب کو حرام سمجھنا ہے۔ اور ان ساری چیزوں پر ایمان رکھنا ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ اس حد تک ماننا تو واجب ہے۔ اس کے سوا جو مسائل ہیں ان کے بارہ میں لوگوں کو بربنائے جہالت معذور سمجھنا چاہیے۔ ہاں اگر حلال کی تمام تفصیلات بیان کر دی جائیں اور حجت قائم ہو جائے تو پھر یہ عذر مسموع نہیں ہو گا۔

اور اگر کوئی شخص بربنائے اجتہاد ایسی شئے کو حلال قرار دیتا ہے، جو ہو سکتا ہے کہ حرام ہو۔ تو اس کو بھی، جیسا کہ فقہاء اہل اجتہاد کے بارہ میں کہتے ہیں معذور جاننا چاہیے۔

ان کا کہنا ہے کہ جو لوگ مجتہد مخطی فی الاحکام کو حجت قائم ہونے سے پہلے عذاب کا مستحق گردانتے ہیں وہ کافر ہیں۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ جو شخص ان کی طرف ہجرت کر کے آملنے میں جھجک اور ثقل محسوس کرتا ہے وہ منافق ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ان لوگوں کو مباح الدم سمجھتے ہیں اور ان کے اموال کو لوٹ لینا جائز قرار دیتے ہیں جو "دار التقیہ" میں مقیم رہیں۔ نیز ان لوگوں سے اظہار برأت کرتے ہیں جو اس کی تحریم کے قائل ہیں۔ اور ان سے تودد و ولاء کا معاملہ روا رکھتے ہیں۔ جو ان کی رائے سے اتفاق رکھتے ہوں اگرچہ وہ حدود و خبایات کے مستحق ہوں۔

ان کا کہنا ہے کہ ہم ٹھیک ٹھیک نہیں جانتے۔ ممکن ہے اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو ان کے گناہوں کی وجہ سے عذاب میں مبتلا کرے۔ اور اگر ایسا کرے گا تو عذاب کی یہ نوعیت آگ کے عذاب

سے مختلف ہو گی۔ اور یہ عذاب گناہوں کے مطابق ہو گا۔ اللہ تعالیٰ انھیں ہمیشہ اس عذاب میں نہیں رکھے گا۔ بلکہ پھر عذاب سے رستگاری عطا کر کے جنت میں داخل کر دے گا۔

اور ان کا کہنا ہے کہ جس شخص نے سرسری نظر سے کسی عورت کو دیکھا، یا معمولی جھوٹ بولا اور اس پر اصرار کیا تو وہ مشرک ہے۔ لیکن جس نے زنا کیا، چوری کا مرتکب ہوا، اور شراب پی لیکن اصرار نہیں کیا تو یہ مسلمان ہے۔

کہا جاتا ہے کہ نجدہ کے پیرو کاروں نے اس پر اس معاملہ میں غصہ کا اظہار کیا کہ بنی وائل کے ایک شخص نے اس سے ایک ایسے شخص کو قتل کر دینے کو کہا جو بجبر و اکراہ اس کے حلقہ میں داخل ہو گیا تھا۔ لیکن نجدہ نے اسے ڈانٹ دیا۔

نجدہ کو عطیہ نے بھی ہدف غضب ٹھہرایا۔ اس لیے کہ اس نے اسے بر و بحر میں جہاد کے لیے بھیجا اور جس کو صرف خشکی کا امیر حرب بنا کر بھیجا تھا اس کو اس سے افضل ٹھہرایا۔

اس پر اس کے ماننے والوں نے بھی اعتراض کیا کیونکہ اس نے حد خمر کو ساقط قرار دیا۔ فئی تقسیم کی اور مالک بن مسمع اور ساتھیوں میں بانٹ دی۔ سفارش کی بنا پر احکام نافذ کیے۔ اور عبد الملک بن مروان سے خفیہ خط و کتابت کی۔ جس پر اس نے خوشنودی کا پروانہ عطا کیا۔ نیز بنت عثمان کو خریدا۔ ان بدعات پر اس کے ساتھیوں نے اس سے توبہ کا مطالبہ کیا۔ جس کو اس نے مان لیا۔

اس کے بعد ایک گروہ کو توبہ کے مطالبہ پر ندامت ہوئی۔ اس نے کہا۔ ہم نے تم سے توبہ کا جو مطالبہ کیا تھا۔ وہ غلط تھا۔ اس لیے کہ تم امام ہو۔ ہاں ہم البتہ اس فعل پر تائب ہوئے ہیں۔ بنا بریں اگر تم اس سابق توبہ کو غلط جان کر پھر سے توبہ کرو، اور تمھارے وہ پیرو کار بھی توبہ کریں۔ جنھوں نے تم سے توبہ کا مطالبہ کیا تھا۔ جب تو ٹھیک ہے ورنہ ہم تمھیں چھوڑ دیں گے۔ اس پر یہ لوگوں کے سامنے آیا، اور اپنی اس توبہ سے رجوع کیا۔ اس حرکت پر اس کے ماننے والوں میں پھر اختلاف رائے ابھرا۔ چنانچہ ایک گروہ نے اس بنا پر اس کی تکفیر کی کہ اس نے مطالبۂ توبہ کو تسلیم کر کے گویا امامت سے دستبرداری کا اعلان کیا۔

نجدہ پر لوگوں کا یہ اعتراض بھی تھا کہ اس نے اموال کو اغنیاء پر تو پھیلایا ہے مگر ان میں کے صاحب احتیاج اشخاص کو محروم رکھا ہے۔ ابو فدیک اور اس کے ساتھیوں نے اسی بنیاد پر اس سے اظہار برأت کیا۔ بلکہ ابو فدیک نے اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا۔ اب ان کے حلقوں میں اس کی بیعت کی گئی۔ نجدہ کے پیرو کاروں نے ابی فدیک کی اس حرکت پر تکفیر کی۔ نجدہ سے ولا کا اظہار کیا اور اس سے بیزار ہوئے۔ ابو فدیک نے عطیہ بن الاسود کو لکھا، جو نجدہ کا مویدہ(؟) میں عامل تھا کہ اس نے بچشم خود نجدہ کی گمراہی کا مشاہدہ کیا۔ اور اس بنا پر اس کو قتل کیا۔ اور یہ کہ یہ خلافت پر اس سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔

عطیہ نے اس کے جواب میں لکھا کہ تم اور تمہارے ساتھی اس کی بیعت کریں۔ اس نے یہ بات نہ مانی۔ اس طرح دونوں میں ہر ایک نے دوسرے سے اظہار برأت کیا۔ دار الاسلام بہر حال ابی فدیک کے قبضہ میں رہا۔ لہذا سب نے اس کی اطاعت کا دم بھرا۔ سوا ان لوگوں کے کہ جنھوں نے نجدہ سے ولا کا عہد کر رکھا تھا۔ یوں یہ تین فرقوں میں تقسیم ہو گئے۔ "النجدیہ"، "العطویہ"، اور "الفدیکیہ"۔

"عطیہ بن الاسود الحنفی" اور اس کے پیرو کاروں نے جنھیں "العطویہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ کوئی نئی بات نہیں کی۔ سوا اس کے کہ عطیہ نے نافع کے متبدعانہ اقوال کو برا سمجھا۔ اور اس سے علیحدہ ہو گیا۔ اسی طرح جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اس نے نجدہ کی حرکات پر بھی ملامت کی اور اس کو چھوڑ کر سجستان چلا گیا۔

"العطویہ" ہی میں "عبد الکریم بن عجرد" کے ماننے والوں کا شمار ہوتا ہے۔ انھیں "العجاردۃ" کہا جاتا ہے۔ یہ پندرہ فرقوں میں منقسم ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ بچوں کو جب وہ بالغ ہو جائیں باقاعدہ دعوت دینا

فرض ہے۔ اور بلوغت سے پہلے ان سے اس وقت تک اظہار برأت فرض ہے جب تک کہ انھیں اسلام کی دعوت نہ دی جائے۔ اور وہ خود اس کی تعریف نہ کرنے لگے۔

۲۔ العجاردۃ میں دوسرا فرقہ "المیمونیہ" ہے۔

یہ مسئلہ قدر میں معتزلہ کا ہم نوا ہے۔ یہ گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اعمال کی انجام دہی بندوں کے سپرد کر رکھی ہے۔ اور انھیں جملہ تکلیفات میں استطاعت سے نواز رکھا ہے۔ لہذا انھیں کفر و ایمان کے بارہ میں اختیار حاصل ہے۔ اور یہ کہ اعمال عباد میں اللہ کی مشیت حائل ہونے والی نہیں۔ نیز اعمال عباد اللہ کے پیدا کردہ نہیں۔ العجردیہ نے ان عقائد کی بنا پر ان سے اظہار برأت کیا اور انھیں میمونیہ کے لقب سے ملقب کیا۔

۳۔ تیسرا فرقہ العجاردۃ کا "الخلفیہ" ہے۔ یہ "خلف" نامی ایک شخص کے پیرو کاروں سے تعبیر ہے۔ قدر کے مسئلہ میں یہ "المیمونیہ" سے علیحدہ ہوگئے۔ انھوں نے اثبات قدر کا دعویٰ کیا۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ "الحمزیہ" کہلاتا ہے۔ یہ "حمزہ" نامی ایک شخص کے پیرو کاروں کی طرف منسوب ہے۔

انھوں نے مسئلہ قدر میں المیمونیہ کی تائید کی۔ یہ پادشاہ   کے خلاف اور جو اس کے احکام پر راضی ہو۔ خصوصیت سے قتال کو ضروری سمجھتے ہیں۔ ہاں جو ان کو نہ مانے اس کو قتل کرنا جائز نہیں سمجھتے۔ سوا اس صورت کے کہ ان کے خلاف بادشاہ کی مدد کرے۔ یا ان کے دین میں طعن کرے یا بادشاہ کا مددگار بن جائے۔ یا پادشاہ کے دلیل و رہنما کے طور پر کام کرے۔

زرقان سے مروی ہے کہ العجاردۃ میں "الحمزیہ" اہل قبلہ کے قتل کو جائز نہیں قرار دیتے نہ یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ چوری چھپے کسی کا مال چھین لیا جائے۔ بجز اس کے کہ   لڑائی چھڑ جائے۔

۵۔ العجاردہ کا پانچواں فرقہ "الشعیبیہ" ہے۔ یہ اصحاب شعیب پر مشتمل ہے۔ شعیب نے میمون سے اور اس کے قول سے اظہار برأت کیا۔ اس کا کہنا تھا کوئی شخص بھی عمل کی استطاعت نہیں رکھتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کا تقاضا ہو۔ اور انسان کے اعمال اللہ کے پیدا کردہ ہیں۔

الشعیبیہ اور المیمونیہ میں اس نزاع کا سبب یہ ہے کہ میمون کی کچھ رقم شعیب کے ذمہ واجب الادا تھی ۔ اس نے اس کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ شعیب نے جواب میں کہا اگر اللہ نے چاہا تو میں یہ رقم تمھیں ضرور دوں گا۔

میمون نے کہا۔ اللہ نے یہی چاہا ہے کہ تم یہ رقم اسی وقت ادا کرو۔ شعیب نے جواب میں پھر کہا ۔اگر اللہ چاہتا تو میرے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ میں تمھیں یہ رقم دے دیتا۔

میمون نے کہا۔ اللہ وہی چاہتا ہے جس کا اس نے حکم دیا ہے ۔ اور جس کا اس نے حکم نہیں دیا، وہ اس کی مشیت میں بھی داخل نہیں ۔ اس سوال وجواب میں کچھ لوگوں نے میمون کی اطاعت کی ۔ اور کچھ لوگوں نے شعیب کے موقف کو صحیح جانا ۔ رفع نزاع کے لیے یہ عبدالکریم بن عجرد کی طرف رجوع ہوئے ۔ اور میمون وشعیب دونوں کا موقف اسے لکھ بھیجا ۔ یہ اس زمانے میں عبداللہ البجلی کی قید میں تھا۔ عبدالکریم نے جواب میں جو تحریر بھیجی وہ یہ تھی :

انا نقول ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ولا نلحق بالله سوءً ۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ جو اللہ نے چاہا وہ ہو کر رہا۔ اور جو اس نے نہیں چاہا، وہ نہیں ہوا ۔ اور اللہ کے کاموں میں ہم کسی کو برابر کا دخیل نہیں سمجھتے۔

اس پر میمون نے دعوئی کیا کہ جب اس نے ولا نلحق با اللہ سوءً کہا ہے۔ تو اس نے میری ہمنوائی کی ہے۔ شعیب نے کہا نہیں "ماشاء الله كان وما لم يشاء لم يكن" کی تصریح میرے حق میں ہے ۔

اس طرح سب نے عبدالکریم سے اظہار ولا کیا۔ لیکن آپس میں دونوں نے ایک دوسرے سے اظہار برأت کیا۔ بعض کا کہنا ہے کہ عبدالکریم بن عجرد اور میمون جس کی طرف المیمونیہ کا انتساب ہے۔ یہ ایک ایسے آدمی سے تعبیر ہے جو اہل بلخ سے تعلق رکھنے والا ہے ۔

ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ عبدالکریم کا تعلق اصحاب "ابی بیہس" سے تھا۔ اس نے اس کی مخالفت کی اور لونڈی کے بیع کے مسئلہ میں علیحدگی اختیار کرلی۔

الکعابیسی نے اپنی بعض کتابوں میں العجاردہ اور "المیمونیہ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ یہ اپنی پوتی، اور نواسی اور بھائی کی دوہتی اور پوتی کا نکاح کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ نے صرف لڑکیوں، اور بھانجیوں اور بھتیجیوں ہی کو حرام ٹھہرایا ہے۔ ہم سے ان کے بارہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لوگ سورۂ یوسف کو قرآن کا جز نہیں مانتے۔ مگر ہم اس الزام کی تردید نہیں کر پائے۔

٦۔ العجاردہ میں کا چھٹا فرقہ "الخازنیہ" ہے۔

یہ جس مسئلہ میں متفرد ہیں۔ وہ اثبات قدر ہے۔ اور یہ عقیدہ ہے کہ ولاء و عداوت اللہ تعالیٰ کی دو ذاتی صفات ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ان اعمال کے باوجود کہ جن پر یہ بتقاضائے تقدیر عمل پیرا ہونے والے ہیں، ولاء کے رشتوں کو قائم رکھتا ہے۔ اگرچہ ان میں اپنے احوال کے اعتبار سے مومن ہی ہوں۔

٧۔ العجاردۃ کا ساتواں فرقہ جسے 'الخازمیہ' کا دوسرا فرقہ کہنا چاہیے" الملومیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

یہ جن باتوں میں تفرد لیے ہوئے ہیں وہ یہ ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات سے واقف نہیں ہے۔ وہ اس کے معاملہ میں جاہل ہے۔ اور یہ کہ افعال عبا د مخلوق نہیں ہیں۔ اور استطاعت بندوں میں عین فعل کے وقت ابھرتی ہے۔ اور فعل مشیت ایزدی کے تابع ہے۔

٨۔ العجاردۃ کا آٹھواں فرقہ "المجہولیہ" کہلاتا ہے۔ یہ "الخازمیہ" کا تیسرا فرقہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کو جان لیا وہ اس کے بارہ میں جاہل نہیں رہا۔ یہ لوگ قدر کے قائل ہیں۔

٩۔ العجاردۃ کا نواں فرقہ "الصلتیہ" ہے۔ یہ "عثمان بن ابی الصلت" کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔

انھوں نے جس بات میں تفرد اختیار کیا وہ یہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب کسی شخص نے ہماری دعوت کو مان لیا۔ اور مسلمان ہوگیا تو ہمارے اس سے ولا کے رشتے قائم ہوگئے۔ لیکن اس کے

چھوٹے بچوں سے ہم برأت ہی کا اظہار کریں گے تا آنکہ یہ عمر رشد کو پہنچیں اور انھیں اسلام کی دعوت دی جائے اور یہ قبول کرلیں۔

۱۰۔ العجاردۃ کا دسواں فرقہ "الثعالبیہ" کہلاتا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ چھوٹے بچے چاہے کافروں کے ہوں چاہے مسلمانوں کے۔ ان کے لیے نہ ولا ہے اور نہ عداوت۔ جب تک کہ یہ بالغ نہ ہو جائیں۔ اس صورت میں انھیں اسلام کی دعوت دی جائے گی۔ اس کے بعد اس کا ماننا یا نہ ماننا ان کے اختیار میں ہے۔

ثعلبہ ابتدا میں "عبدالکریم" ہی کا ہم نوا تھا۔ لیکن اطفال کے مسئلہ نے ان دونوں میں اختلاف پیدا کر دیا۔

۱۱۔ العجاردۃ کا گیارھواں فرقہ جسے ثعالبہ کا پہلا فرقہ کہنا چاہیے "الاخنسیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

یہ لوگ۔ ان تمام اشخاص کے بارہ میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ جو دارالتقیہ میں مسلمان اور اہل قبلہ کی حیثیت سے رہ رہے ہوں۔ ہاں اگر کسی شخص کا اہل ایمان ہونا معلوم ہو جائے تو اس بنا پر اس سے ولا و محبت کے تعلقات استوار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا کافر ہونا معلوم ہو جائے تو اس وجہ سے اس سے اظہار برأت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دھوکے سے کسی شخص کو مار ڈالنا یا چوری چھپے قتل کر دینا حرام ہے۔

اسی طرح یہ اہل قبلہ میں سے کسی باغی یا فسادی کو بغیر دعوت اصلاح دیے قتل کر دینا ناجائز سمجھتے ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کے بارہ میں انھیں ذاتی علم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔ "الثعالبہ" نے ان سے اظہار برأت کیا۔ انھیں "الاخنسیہ" اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس مسلک کی طرف دعوت دینے والے کا نام "الاخنس" تھا۔

۱۲۔ العجاردۃ کا بارھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا دوسرا فرقہ ہے "المعبدیہ" کہلاتا ہے۔

انھوں نے جس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا وہ یہ ہے کہ اگر ان کے غلاموں میں سے کو

مالدار ہو جائے تو اس سے زکوٰۃ وصول کرنا چاہیے۔ اور مفلس و نادار ہو جائے تو اس کو زکوٰۃ میں سے کچھ نہ کچھ دینا چاہیے۔

پھر انھوں نے محسوس کیا کہ ان کی یہ رائے غلط ہے۔ مگر جس شخص نے اس پر عمل کیا اس سے انھوں نے اظہار برأت نہیں کیا۔ اس پر معبد نامی ایک شخص نے ان سے کہا کہ اگر تم اس سے اظہار برأت نہیں کرتے تو نہ سہی ہم اس کو معاف کرنے والے نہیں۔" الثعالبہ" نے اس بنا پر اس سے اور اس کے ہم نواؤں سے اظہار برأت کیا۔

۱۳۔ "العجاردة" کا تیرھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا تیسرا فرقہ ہے۔" الشیبانیہ" کہلاتا ہے۔ یہ "شیبان بن سلمہ" کے پیرو کاروں پر مشتمل ہے۔ اس نے ابو مسلم کے زمانہ میں خروج اختیار کیا اور اس کے مددگاروں میں شمار ہوا۔

ان کا قصہ یہ ہے کہ اس نے ابو مسلم وغیرہ کی معاونت کے سلسلہ میں جن نئے نئے کارناموں کو انجام دیا۔ ان سے خوارج نے اظہار برأت کیا۔ پھر جب شیبان مارا گیا تو کچھ لوگ آئے اور انھوں نے یہ کہا کہ شیبان اپنے کیے دھرے پر نادم تھا۔ اور اس نے توبہ کر لی تھی۔ لیکن ثعالبیہ نے توبہ قبول کر لینے سے انکار کیا اور کہا: شیبان کے نئے کارنامے یہ تھے کہ اس نے مسلمانوں کو قتل کیا۔ ان کا مال سمیٹا، اور مارا۔ اب اگر تم اس کی توبہ کو" دارالعلانیہ" سے پیش کرتے ہو تو ہم کسی قاتل کی دارالعلانیہ میں اس وقت تک توبہ قبول نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ مقتول کا دعی اسے معاف نہ کر دے اور ہم ایسے شخص کی توبہ قبول کر لینے سے قاصر ہیں۔ جس نے مسلمانوں کو مارا اور قتل کیا۔ جب تک اس سے قصاص نہ لے لیا جائے۔ یا معاف نہ کر دیا جائے۔ اور جب تک جو مال اس نے غصب کیا ہے وہ مستحقین پر لوٹا نہ دے۔ ظاہر ہے کہ شیبان نے ان میں سے کسی بات پر بھی عمل نہیں کیا۔

اور اگر تمھارا موقف یہ ہو کہ تم" دارالتقیہ" سے توبہ نامہ پیش کر رہے ہو تو یہ جھوٹ ہے کیونکہ اس کا ادعا ظاہر تھا۔ اور اس کی دعوت بھی علانیہ اور بلا کسی احساس خوف کے جاری تھی۔

یہاں تک کہ وہ مارا گیا۔

کچھ لوگوں نے اس کی توبہ کو قابل پذیرائی خیال کیا۔ یہ الشیبانیہ کہلائے۔ اور جن لوگوں نے ثعلبیہ کی بات کو صحیح جانا ان کو "الزیادیہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ زیاد بن عبدالرحمٰن "الثعلبیہ" کا فقیہ اور رئیس تھا۔ ثعلبیہ کا یہی گروہ ایسا تھا جو تعداد میں زیادہ تھا۔ اور جمہور کی نمائندگی کرتا تھا۔

۱۴۔ العجاردۃ کا چودھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا چوتھا فرقہ ہے "رُشَیدیہ" کے لقب سے ملقب ہے۔

انھوں نے جس مسئلہ میں تفرد کو اپنایا وہ یہ تھا کہ جن زمینوں کو چشمے اور نہریں سیراب کریں یہ ان میں سے زکوٰۃ بقدر نصف عشر کے نکالتے تھے۔ پھر انھوں نے اس مسئلہ سے رجوع کر لیا اور اس کی اطلاع زیاد بن عبدالرحمٰن کو پہنچا دی۔ اس نے اس کا جواب بھجوا دیا۔ اور پھر جب ان کے ہاں آیا تو اس نے بتایا کہ ایسی زمینوں پر زکوٰۃ نصف عشر نہیں۔ عشر ہے۔ عشر ہے لیکن جن لوگوں نے اس معاملہ میں غلطی کا ارتکاب کیا ہے ان سے اظہار براءت جائز نہیں۔

اس پر ان میں کے ایک شخص رُشَید نامی نے کہا کہ اگر اس مسئلہ میں اتنی گنجائش موجود ہے کہ ہم ان لوگوں سے اظہار براءت نہ کریں تو پھر ہم انہی کے طریق عمل کو اختیار کریں گے۔ چنانچہ یہ شخص اور اس کے ماننے والے اسی پہلے عمل پر قائم رہے۔ الثعالبہ نے ان لوگوں سے اظہار براءت کیا۔ اور ان کو "العشریہ" کے نام سے موسوم کیا۔

۱۵۔ العجاردۃ کا پندرھواں فرقہ جس کو الثعالبہ کا پانچواں فرقہ کہنا چاہیے "المکرمیہ" ہے جو "ابی مکرم" کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔

ان لوگوں نے جس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا وہ یہ تھا کہ تارک صلوٰۃ کافر ہے۔ لیکن یہ کفر ترک صلوٰۃ کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے ترک صلوٰۃ کر کے اللہ کے معاملہ میں جہل کا ثبوت دیا ہے۔ اسی طرح تمام کبائر کے بارہ میں ان کی یہی رائے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جن

شخص نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا اس نے گویا اللہ تعالیٰ کے متعلق جہل اختیار کیا، اور اسی جہل کے سبب مستوجب کفر قرار پایا یعنی ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے یہ کافر نہیں ہوا بلکہ جہل کی وجہ سے کافر ہوا۔ یہ موافات کے بھی قائل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ولاء و تودد کے رشتے ان اعمال کی بنا پر استوار نہیں کرتا جن کو وہ فی الحال انجام دے رہے ہیں۔ بلکہ ان اعمال کی بنا پر ولاء و دوستی کے تعلقات قائم کرتا ہے جن کو وہ آئندہ زندگی میں انجام دینے والے ہیں۔ الثعالبہ نے ان سے اظہار برأت کیا ہے۔

الثعالبہ کا چھوٹے بچوں کے بارہ میں یہ قول ہے کہ وہ بھی باپ کے عذاب میں شریک ہوں گے کیونکہ وہ بھی 'اباء' کا رکن اور حصہ ہیں۔

خوارج کا ایک گروہ "الفدیکیہ" ہے جو اصحاب 'ابی فدیک' پر مشتمل ہے۔

ان کے تعزدات میں سے ہمیں صرف اتنا ہی معلوم ہے کہ یہ انھوں نے 'نافع' اور 'نجدہ' کی رہبرانہ حیثیت کو تسلیم نہیں کیا۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ چکے ہیں۔

خوارج میں کا ایک گروہ "الصفریہ" کہلاتا ہے۔ یہ "زیاد بن الاصفر" کے پیرو کار اول سے تعبیر ہے۔ یہ لوگ "الازارقہ" سے اس مسئلہ میں اتفاق رائے نہیں رکھتے کہ چھوٹے بچوں کو عذاب ہوگا۔ ان کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے۔

کہا جاتا ہے کہ "الصفریہ" دراصل "عبیدہ" کی جانب منسوب ہیں جس نے نجدہ کی مخالفت کی تھی اور یمامہ سے لوٹ آیا تھا۔

چنانچہ جب نجدہ نے اہل بصرہ کو مابہ النزاع مسئلہ سے مطلع کیا تو عبیدہ اور عبداللہ بن اباض باہم جمع ہوئے اور نجدہ کے مکتوب پر غور کیا۔ اس پر عبداللہ بن اباض نے جو رائے ظاہر کی اس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ "عبیدہ" نے یمامہ کے خوارج کے مسلک کی تائید کی۔

یعنی یہ کہ ان کے مخالفین مشرک ہیں اور ان کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چاہیے جو آنحضرتؐ نے ان اہل حرب سے روا رکھا کہ جنھوں نے آپؐ سے جنگ کی۔

خوارج کے باب میں اصل اور مستند قول الازارقہ، الاباضیہ، الصفریہ اور "النجدیہ" کا ہے۔ باقی تمام فرقے باستثناء الازارقہ، الاباضیہ اور النجدیہ الصفریہ کی شاخیں ہیں۔

خوارج میں ایک فرقہ ایسا بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ ایسے اعمال جن پر حد لگے۔ ان کی بنا پر مرتکبین کو اس نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا یعنی قاذف یا زانی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن جن اعمال کے مرتکبین پر حد کی تعیین نہیں ہے جیسے ترک صلوٰۃ یا ترک صوم، ان کو البتہ کافر کہا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں ان لوگوں نے ان مرتکبین پر لفظ ایمان کا اطلاق نہیں کیا۔

خوارج میں کا ایک گروہ "الاباضیہ" ہے۔

ان میں کا پہلا فرقہ "الحفصیہ" کہلاتا ہے اس لیے کہ ان کا امام حفص بن ابی المقدام ہے۔ اس کا یہ خیال تھا کہ شرک وایمان کے اطلاق میں اللہ کی معرفت حائل ہے۔ چنانچہ جس شخص نے اللہ کی معرفت حاصل کی، اور اس کے ماسوا رسول، جنت، دوزخ ہر شیٔ کا انکار کیا اور تمام جنایات کا ارتکاب کیا۔ یعنی قتل کیا۔ زنا کو حلال سمجھا۔ اور تمام محرمات نکاح کے ساتھ بدفعلی کو جائز ٹھہرایا۔ ایسا شخص کافر تو ہے مگر مشرک نہیں۔ اسی طرح جس شخص نے کھانے پینے کی تمام حرام اشیاء کا استعمال کیا وہ کافر تو بلاشبہ ہے لیکن الزام شرک سے بری ہے۔ اور جس شخص نے اللہ کے معاملہ میں جہل اختیار کیا اور انکار کیا وہ البتہ مشرک ہے۔

حفص کے اس عقیدہ سے الاباضیہ کی اکثریت نے اظہار بیزاری کیا۔ سوا ان چند لوگوں کے جنھوں نے اس کی امامت کی تصدیق کی۔

عثمانؓ کے معاملہ میں یہ لوگ اسی طرح تاویل سے کام لیتے ہیں جس طرح شیعہ ابوبکرؓ وعمرؓ کے

ہیں۔ علیؓ کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ وہ وہی حیران و ششدر شخص ہے جس کا قرآن میں ذکر ہے،

کالذی استھوتہ الشیاطین فی الارض حیران لہ اصحاب یدعونہ الی الھدی ائتنا۔

اس کی رائے میں اصحاب سے مراد یہاں اہل نہروان ہیں۔ یہ علیؓ کو قرآن کی اس آیت کے مصداق بھی قرار دیتا تھا،

ومن الناس من یعجبک قولہ فی الحیاۃ الدنیا ۔

عبدالرحمٰن ملجم اس کے نقطہ نظر سے اس آیت قرآنی کا مصداق تھا،

ومن الناس من یشری نفسہ ابتغاء مرضاۃ اللہ ۔

اس کے بعد اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ ایمان بالکتب اور ایمان بالرسل توحید کے ساتھ وابستہ ہے۔ سو جس شخص نے ان میں سے کسی چیز کا بھی انکار کیا اس نے شرک کا ارتکاب کیا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ "الیزیدیہ" ہے۔ ان کا امام یزید بن انیسہ تھا۔

ان لوگوں کا کہنا تھا کہ ہم ان تمام اشخاص سے ولاء کے قائل ہیں جنھوں نے پہلے پہل کھلم کھلا مطالبہ کیا۔ بعد کے اہل احداث و بدعات سے ہم بیزار ہیں۔ اور ہم تمام "الاباضیہ" سے ولاء و دوستی رکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں یہ سب کے سب مسلمان تھے۔ سوا ان اشخاص کے جن تک ہماری دعوت پہنچی اور انھوں نے انکار کیا۔ یا جو ہماری جماعت سے نکل گیا۔

تکفیر و تشریک کے مسئلہ میں انھوں نے "الحفصیہ" سے اختلاف کیا۔ اور وہی بات کہی۔ جمہور جس کے قائل ہیں۔

"یمان بن رباب" کا بیان ہے کہ یزید بن انیسہ کے پیرو کار تشریک کے قائل تھے۔ یزید بن انیسہ نے تحکیم کا مطالبہ کرنے والے جس اولین گروہ سے اظہار ولاء و تودد کیا۔ وہ وہ لوگ ہیں جو نافع سے پہلے کے ہیں۔ اس کے بعد کے لوگوں سے اس نے اظہار برأت کیا ہے۔ اس

کے نزدیک ہر شخص پر، مختلف گروہوں میں تقسیم ہو جانے کے بعد باہمی جدال و قتال حرام ہے۔ ہاں، اس شخص سے البتہ لڑائی ہوگی جس نے ان کی دعوت کو جھٹلایا۔ اور تردید کا مرتکب ہوا۔ اس کا یہ بھی گمان تھا کہ عنقریب اللہ تعالیٰ عجم سے ایک پیغمبر پیدا کرے گا۔ اور اس پر آسمان سے ایک ایسی کتاب نازل کرے گا۔ جو آسمان ہی پر لکھی بھی گئی ہے۔ اور وہ بھی جملۂ واحدہ کی صورت میں۔ ان افکار کی بنا پر اس نے آنحضرتؐ کی شریعت کو چھوڑ دیا اور اس کے سوا دوسری شریعت اختیار کی۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ اس نبی کی ملت 'صابئین' پر مشتمل ہوگی۔ لیکن صابئین کا یہ گروہ نہ تو موجودہ صابئین ہیں۔ اور نہ وہ ہیں جن کا ذکر قرآن میں ہے۔ یہ گروہ گویا ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوا۔ اس نے اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے بھی ولاء کا اظہار کیا جو نہ تو حلقہ بگوش اسلام ہوئے اور نہ آنحضرتؐ کی شریعت پر عمل ہی کیا، تاہم آپؐ کی نبوت کی شہادت ضرور دی۔ اس کے خیال میں اتنا بھر ایمان ان کو مومن ٹھہرانے کے لیے کافی ہے۔

الاباضیہ میں سے کچھ لوگوں نے تو اس کے بارہ میں توقف سے کام لیا۔ کچھ حضرات نے اظہار برأت کیا۔ لیکن اکثریت انھی لوگوں کی ہے جنھوں نے اظہار برأت کیا۔

۳۔ الاباضیہ کا تیسرا فرقہ حارث الاباضی کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔

انھوں نے مسئلہ قدر میں وہی موقف اختیار کیا جو معتزلہ نے اختیار کیا۔ اسی طرح گویا انھوں نے تمام اباضی فرقوں سے الگ راہ اختیار کی ہے۔

ان کی رائے یہ ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے ہے۔

جمہور اباضیہ تحکیم کا مطالبہ کرنے والے سب لوگوں سے ولاء کے قائل ہیں۔ سوا ان اشخاص کے جو خروج کا ارتکاب کرے۔ ان کا یہ گمان ہے کہ ان کے مخالفین اہل قبلہ کافر ہیں، مشرک نہیں۔ ان سے نکاح و میراث کے تعلقات استوار کیے جا سکتے ہیں۔ اور

اگر جنگ چھڑ جائے تو ان کے اسلحہ، مال ڈھور پر بطورِ غنیمت کے قبضہ کر لینا جائز ہے۔ اس کے علاوہ اور چیزیں حرام ہیں۔ چوری چھپے قتل کر دینا، یا قیدی بنا لینا جائز نہیں۔ اور یہ کہ کوئی شخص دار البقیہ میں شرک کی دعوت دے اور خود اس کو اختیار کرے۔

ان کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ علاقہ مخالفین کے قبضہ میں ہے دار التوحید ہی کہلائے گا بجز اس علاقہ کے کہ جہاں عسکر سلطانی اقامت گزیں ہو کیونکہ وہ دار الکفر ہے۔

ان سے یہ عقیدہ بھی مروی ہے کہ ان کے مخالفین ان کے سگے بندوں کے خلاف شہادت دے سکتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے خروج کی صورت میں استعراض حرام ہے۔ اور مخالفین کا اس وقت تک خون بھی ناجائز ہے جب تک کہ ان کو دعوت نہ دے دی جائے۔ اور وہ انکار نہ کر دیں۔

عام خوارج نے ان کے عقائد سے اظہار برأت کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہر ہر اطاعت پر ایمان و دین کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور مرتکب کبیرہ موحد ہے لیکن مومن نہیں۔

ان میں کا چوتھا فرقہ "ابی الھذیل" کے تصور کے مطابق ایسی اطاعت کو بھی درخورِ اعتنا سمجھنے کا قائل ہے جس کے پیچھے اللہ کی خوشنودی کا ارادہ کارفرما نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ان فعلوں میں بھی اللہ کا مطیع کہلا سکتا ہے جب کہ وہ اس کے کسی حکم کو عملی جامہ پہنا دے چاہے اس سے مقصود رضائے الٰہی نہ ہو۔ یا چاہے سرے سے معین ارادہ ہی اس کا محرک نہ ہو۔

پھر ان میں نفاق کے بارہ میں تین فرقے پیدا ہو گئے۔

ان میں کا پہلا فرقہ یہ کہتا ہے کہ 'نفاق' کا مطلب یہ ہے کہ یہ شرک کے مترادف نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔

مذبذبین بین ذالك لا الی ھٰؤلاء و لا الی ھٰؤلاء۔

۲۔ دوسرا فرقہ ہر ہر نفاق کو شرک گردانتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک نفاق توحید کے مناقض ہے۔

۳۔ تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ہم لفظ نفاق کو اس کے حقیقی استعمال سے ہٹانے کے قائل نہیں۔ یہ ایک گروہ کا مخصوص نام ہے جس کے ساتھ ان کو اللہ تعالیٰ نے ان کی معین ذہنیت کے مطابق اس دور میں موسوم ٹھہرایا۔ لہذا ان کے سوا دوسرے لوگوں پر ہم اس کا اطلاق نہیں کر سکتے۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص پانچ درہم یا اس سے زیادہ مالیت کی کوئی چیز چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ خوارج میں سے وہ لوگ جو منافقین کو کافر قرار دیتے ہیں۔ اور مشرک نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ آں حضرتؐ کے زمانہ کے منافقین ایسے موحدین کے حکم میں ہیں جنھوں نے توحید کے ساتھ کبائر کا ارتکاب کیا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام عام ہیں۔ خاص نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مومن اور کافر دونوں کو یکساں ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے۔

ان میں سے ایک فرقہ کا کہنا ہے کہ خلق اللہ پر توحید کا ماننا یا قائل ہونا اس وقت تک ضروری نہیں جب تک اس کی بذریعہ وحی اطلاع اور خبر نہ ہو۔ یا اشارہ و کنائے سے بتایا نہ جائے۔

ان میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنے بندوں کو توحید و معرفت کی تکلیف سے بے نیاز کر دے۔ بعض اس کے جواز کے قائل ہیں۔

ان میں بعض کا عقیدہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دین اسلام کی حلقہ بگوشی اختیار کر لی۔ تو اس پر تمام احکام و شرائع کا ماننا ضروری ہو گیا۔ چاہے وہ ان سے واقف ہو چاہے ناواقف ہو۔

بعض کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کسی نبی کو اس وقت تک مبعوث نہیں فرماتا جب تک اس کے

حق میں دلیل نہ مہیا کردے۔ اس سلسلہ میں کم از کم ایک دلیل کا ہونا ازبس ضروری ہے۔

بعض اس کے برعکس یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بغیر کسی دلیل کے مہیا کیۓ بھی رسول بھیج سکتا ہے۔

ان میں کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو بذریعہ خبر معلوم ہو کہ شراب کو حرام قرار دیدیا گیا، یا تحویل قبلہ کا واقعہ ظہور پذیر ہوگیا۔ تو اس پر لازم ہے کہ خبر دینے والے کے بارہ میں بذریعہ خبر معلوم کرے کہ وہ مومن ہے یا کافر۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ خود یہ تحقیق و تفحص خبر پر مبنی ہو۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ایک شخص نے زبان سے تو یہ کہا کہ "خدا ایک ہے" مگر دل میں یہ سمجھا کہ ایک خدا نہیں ہے۔ تو اس صورت میں یہ قول کے اعتبار سے صادق ٹھہرے گا۔ اور دلی رائے کے اعتبار سے مشرک۔

بعض کا کہنا ہے کہ لوگوں پر نماز کے لیے چل کھڑا ہونا، یا حج کے لیے سوار ہونا واجب نہیں۔ اور نہ وہ تمام اسباب اطاعت ہی وجوب کا حکم رکھتے ہیں جن کو ایک مسلمان عبادت کے لیے استعمال کرتا ہے۔ واجب نفس نماز، اور حج کے فریضہ سے عہدہ برآ ہونا ہے۔

(باقی)

رئیس احمد جعفری

(۴)

عدالت

(مسلسل)

خلافت نبویہ کی چوتھی شرط ہے عدالت۔ واجب ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ پائی جائے۔ یعنی نہ صرف عدالت، بلکہ روح بھی اور اس کا جوہر بھی۔ اور جوہر کے اعتبار سے امام کے شایان شان ہو۔

امام سے جو عدالت مطلوب ہے وہ انواع مختلفہ پر مشتمل ہے۔

یہ عدل امام کی ذات میں ہونا چاہیے۔ قرابت، رشتہ داری، تعلقات کو اس کے راستے میں مزاحم نہ ہونا چاہیے۔ اس عدالت کا اقتضا یہ ہے کہ نہ کسی کو ترجیح دی جائے۔ نہ ذاتی محبت اور ربط و تعلق کے باعث کسی کا ساتھ دیا جائے۔ جس سے محبت ہو اسے آگے نہ بڑھایا جائے، جس سے بغض ہو اسے دور نہ رکھا جائے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

"یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء اللہ ولو علیٰ انفسکم او الوالدین والاقربین ان یکن غنیاً او فقیراً فاللہ اولیٰ بھما فلا تتبعوا الھویٰ ان تعدلوا وان تلووا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیرا"

یعنی —— اے ایمان والو انصاف پر خوب قائم رہنے والے، اللہ کے لیے گواہی دینے والے رہو اگرچہ اپنی پر ہو، یا والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے مقابلے میں ہو وہ شخص اگر امیر ہے تو اور غریب ہے تو دونوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو زیادہ تعلق ہے، سو تم خواہش نفس کا اتباع نہ کرنا کہ تم حق سے ہٹ جاؤ، اور اگر تم کج بیانی کروگے یا پہلو تہی کروگے تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہارے سب اعمال کی پوری خبر رکھتا ہے۔

امام کی عدالت کا اقتضا یہ بھی ہے کہ حالات کو بہت صحیح طور پر رو براہ کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس معاملے میں بہت سختی برتا کرتے تھے، اور والیوں کے اختیار میں زیادہ سے زیادہ سخت معیار ملحوظ رکھتے تھے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

"جسے امت کے معاملات کا اختیار حاصل ہے، اس نے ذاتی تعلق کی بنا پر کسی کو مورد کرم بنایا تو اس پر اللہ، ملائکہ، اور تمام لوگوں کی پھٹکار ہوگی۔" اللہ تعالیٰ نہ اس کے عدل کو قبول کرے گا نہ اس کا عدل و صرف قبول کرے گا۔"

ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا:

"جس شخص نے حاکم بنایا کسی جماعت پر کسی شخص کو حالانکہ اس سے بہتر لوگ موجود ہوں، اس نے اللہ اور اس کے رسول اور مسلمانوں سے خیانت کی۔

عدالت امام یہ ہے کہ وہ دشمنوں کے ساتھ بھی پورا پورا انصاف کرے کیونکہ عدالت عالیہ عام ہے وہ کسی کی تخصیص نہیں کرتی۔ دوست، دشمن سب کے ساتھ وہ یکساں پیش آتی ہے۔ اسی لیے اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

لا یجرمنکم شنآن قوم علی ان لا تعدلوا، اعدلوا ھو اقرب للتقوی!"

یعنی — کسی جماعت سے تمہاری دشمنی کہیں ایسا نہ ہو کہ تمہیں راہ عدل سے گریزاں کردے۔ ہمیشہ عدل کرو کہ یہ تقوے سے قریب تر ہے۔"

عدالتِ اسلامیہ، عدالت قانونی پر بھی مشتمل ہے جس میں حکم اسلامی سب پر بغیر کسی تفریق اور امتیاز کے جاری ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ خود امام کسی غلطی کا ارتکاب کرے تو سے سزا ملے گی۔ اور اگر وہ کسی ایسے جرم کا ارتکاب کرے جس پر حد (شرعی سزا) درّے وغیرہ واجب ہوتی تو اس پر حد کا نفاذ بھی ہوگا۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر خلیفہ کے ماتحت گورنر، اور حاکم وغیرہ سے کوئی ایسا جرم سرزد ہو جس پر شرعی سزا لاگو ہوتی ہو۔ یا قصاص واجب ہوتا ہو تو ان سے قصاص لیا جائے اور سزا نافذ ہوگی۔ یہ مسئلہ مجمع علیہ ہے یعنی اس پر سب کا اتفاق ہے۔

عدالت اسلامیہ، عدالت اجتماعیہ پر بھی مشتمل ہے، اور عدالت اقتصادیہ پر بھی چنانچہ ہم دیکھتے ہیں حضرت عمرؓ نے فاتحین کو اراضی عراق و مصر و شام کا حق ملکیت نہیں دیا۔ تاکہ وہ تونگروں ہی کا اثاثہ بن کر نہ رہ جائے۔

امام مالک کا فتویٰ ہے کہ معادن کا حق ملکیت حکومت کو ہے نہ کہ افراد کو، کوئی شخص ان کی ملکیت نہیں حاصل کر سکتا۔

عمر بن عبدالعزیز نے حضرت حسن بصری سے استدعا کی کہ وہ امام عادل کے اوصاف بیان کریں جواب میں انھوں نے خلیفۂ وقت حضرت عمر بن عبدالعزیز کو لکھا:

"اے امیرالمومنین!

آپ کو جاننا اور معلوم کرنا چاہیے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے امام پر واجب کیا ہے کہ وہ ہر ظلم وجور کرنے والے کی سرکوبی کرے۔ اور ہر آدمی کے ساتھ انصاف کرے۔ فتنہ و فساد کو دور کرے۔ ہر ضعیف کی قوت بن جائے۔ ہر مظلوم کے لیے پیام انصاف بن جائے۔ ہر شرارت پسند کے لیے سرمایۂ دہشت بن جائے۔

اور اے امیرالمومنین!

امام عادل اس گلہ بان کی طرح ہوتا ہے جو اپنے اونٹوں سے شفقت اور مہربانی کا برتاؤ کرتا ہے۔ انھیں سرسبز اور شاداب چراگاہ میں لے جاتا ہے اور خراب مقامات پر لے جانے سے گریز کرتا ہے۔ انھیں درندوں سے

محفوظ رکھتا ہے، اور سرد موسم کی ناسا عدت سے ان کا تحفظ کرتا ہے۔

اور امام عادل اے امیرالمومنین!

ایک ایسا باپ ہوتا ہے جو اپنے بچہ پر جان چھڑکتا ہے۔ جب تک طفل کم سواد ہوتا ہے اس کی انگلی پکڑ کر چلاتا ہے۔ جب سمجھ دار ہو جاتا ہے تو اسے پڑھاتا۔ اور سکھاتا ہے۔ اپنی زندگی میں اس کے لیے سرمایہ اور آذوقہ فراہم کرتا ہے، اور اپنے بعد کے لیے اس کے لیے راحت و آسائش کا ساز و سامان فراہم کر جاتا ہے۔

اور اے امیرالمومنین!

امام عادل مامتا بھری ماں کی طرح ہوتا ہے جو سایہ کی طرح بچّے کے ساتھ رہتی اور اس کی دیکھ بھال کرتی رہتی ہے۔ پیٹ میں جب تک وہ رہتا ہے تو تکلیف برداشت کرتی ہے۔ جب ولادت کا وقت آتا ہے تب دکھ جھیلتی ہے۔ جب تک وہ بے شعور رہتا ہے اسے پالتی پوستی ہے۔ اسے خوش دیکھ کر خوش ہوتی ہے۔ کبھی اسے دودھ پلاتی ہے۔ کبھی روٹی کھلاتی ہے۔ اسے آسائش میں دیکھ کر خوشی سے کھل جاتی ہے۔ اسے دکھی دیکھ کر تڑپ اٹھتی ہے۔

اور اے امیرالمومنین!

امام عادل قلب کی طرح ہے جو اس کی عافیت سے درست رہتا ہے اور ان کی خرابی سے خود بھی ڈانواڈول ہو جاتا ہے۔

اور امام عادل اے امیرالمومنین!

اللہ اور اس کے بندوں کے مابین ایک رشتہ ہے۔ اللہ کا کلام سنتا ہے۔ اور سناتا ہے۔ اللہ کے احکام کے سامنے سر جھکاتا ہے۔ اور لوگوں کو اس راستے پر چلاتا ہے۔

پس اے امیرالمومنین!

اس غلام کی طرح نہ بن جائیے جس کے آقا نے اسے امانت سونپی، اپنے مال اور عیال کا ذمے دار قرار دیا۔ اس نے مال اڑا دیا، اور عیال کو کہیں کا نہ رکھا۔ اس کے متعلقین کو فقیر بنا دیا، اور مال غارت کر دیا۔

اور اے امیرالمومنین!

موت اور مابعد الموت کو فراموش نہ کر دیجیے۔ وقت ہے اس قیامت کی گھڑی کے لیے سروسامان بہم پہنچا لیجیے۔

اور جان لیجیے اے امیرالمومنین! آپ کو ایک ایسی منزل کی طرف جانا ہے جو آپ کی موجودہ منزل سے ایک بالکل الگ اور مختلف چیز ہے۔ وہاں کا قیام بہت طویل ہوگا۔ وہاں تک پہنچا کر دوست بچھڑ جائیں گے۔ وہ آپ کو تن تنہا ایک گڑھے میں ڈال کر چلے آئیں گے۔ پس ابھی سے وہ توشہ فراہم کر لیجیے جو وہاں حق رفاقت ادا کرے گا۔ یہ نفسی نفسی کا وقت ہوگا کہ بھائی، ماں، باپ، دوست، اولاد سے وہ کوئی تعلق نہ رکھے گا۔

پس اس وقت اے امیرالمومنین! آپ کو مہلت حاصل ہے۔ قبل اس کے کہ فرد عمل سامنے ہو جس میں چھوٹا بڑا ہر فعل درج ہوگا۔ موت کے آنے سے پہلے، آرزوؤں کے منقطع ہونے سے پیشتر خدا را غلط کاروں کا راستہ نہ اختیار کیجیے۔ نہ ظالموں کی پیروی کیجیے۔ ہاں ضعیفوں پر جفا کاروں کو مسلط نہ کر دیجیے ......

والسلام علیک یا امیرالمومنین ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔"

حضرت حسن بصری کے اس پند نامے سے جس کا بڑا حصہ اوپر مذکور ہوا اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تابعی جلیل امام عادل کے لیے جو صفت عدل لازم قرار دیتا ہے وہ عام ہے جس سے کوئی مستثنیٰ نہیں ہے حتیٰ کہ حاکم، گورنر، سالار فوج اور خود خلیفۂ وقت بھی۔ غرض امام حسن بصری کا یہ مکتوب صفات حاکم عادل کو بہت اچھی طرح واضح کر دیتا ہے کہیں وضاحت کے ساتھ کسی جگہ رمز و کنایہ میں!

رئیس احمد جعفری

ایک اہم سوال

حاکم اگر شروط کی پابندی نہ کرے؟

(سلسلۂ گزشتہ)

اگر کوئی حاکم ان شروط خلافت کا حامل نہ ہو، اور مسلمانوں کی رضامندی، رائے اور تائید کے بغیر مسند امامت (خلافت) پر قابض اور متصرف ہو جائے، اور عوامی تائید نہ پہلے حاصل کر سکا ہو، نہ اب، جیساکہ ائمۂ ثلاثہ امام مالک، شافعی، اور احمد کا مسلک پہلے پیش کیا جا چکا ہے، یا جمہور کے فیصلے کے مطابق قرشیت کی شرط بھی اس میں نہ پائی جاتی ہو، یا اس کی جو بیعت کی گئی ہو وہ آزادی رائے کے ساتھ نہ کی گئی ہو بلکہ جبر و جور کا نتیجہ ہو، یا وہ حدود عدالت سے باہر نکل گیا ہو۔ ان صورتوں میں جمہور فقہاء کا مسلک اور فتویٰ یہ ہے کہ اس کی خلافت، خلافت نبویہ نہیں تسلیم کی جائے گی۔ اس کی حیثیت صرف ایک دنیاوی بادشاہ کی ہوگی۔ اسی اصول کے ماتحت فقہا یزید بن معاویہ کی خلافت کو ولایت خلافت نہیں مانتے، صرف ولایت خسروی تسلیم کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں امام ابن تیمیہ ارشاد فرماتے ہیں:

"اہل السنّت کا اعتقاد ہے کہ ایسا حاکم بادشاہ ہے خلیفہ نہیں۔ یا اسے صاحب سیف کہا جا سکتا ہے جیساکہ بنو امیہ کے دوسرے لوگ تھے۔"

آگے چل کر اسی موضوع سے متعلق سلسلۂ بحث میں امام ابن تیمیہ نے ارشاد فرمایا ہے:

"اپنی ولایت میں یزید کا شمار کیے از ملوک و سلاطین تھا۔"

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے شخص کی طاعت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

اگر کوئی شخص شرائطِ ولایت پورا کرتا ہوا امام بن جاتا ہے اور لوگ اس سے ارادت رکھتے ہوئے اس کے گرد جمع ہو جاتے ہیں، اور بغیر کسی جبر اور دباؤ کے اس کی بیعت کر لیتے ہیں تو بغیر کسی شک و شبہ کے اس کی طاعت واجب اور لازم ہے۔ کیونکہ وہ خلیفۂ برحق ہے اور ایسے شخص کے خلاف کوئی خروج اور بغاوت کرتا ہے، اور اس سے مسندِ خلافت چھین کر قیصر و کسریٰ کی طرح بادشاہ بن جاتا ہے تو وہ باغی ہے، اس کا قتل واجب ہے بجز اس صورت کے کہ وہ اپنی حرکت سے باز آ جائے۔ حق کو تسلیم کر لے، اور سمع و طاعت کی زندگی اختیار کر لے، جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:

وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فان بغت احداهما على الاخرى، فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين!"

یعنی: ـــــ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کرا دو۔ پھر (اس کے بعد) اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے کے خلاف زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو جائے۔ پھر اگر رجوع ہو جائے تو پھر ان دونوں کے درمیان عدل کے ساتھ اصلاح کر دو اور انصاف کا خیال رکھو بے شک اللہ تعالےٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے!"

اور اگر اس غاصب اور متغلب شخص کے سوا کوئی دوسرا امام اس وقت نہ ہو یا اس کی بیعت بہ رضا و رغبت یا بہ جبر و اکراہ اتمام تک نہ پہنچی ہو، تو ایسے بادشاہ کی طاعت واجب ہے جو شروطِ خلافت پورے نہ کرتا ہو۔

ملوک بنی امیہ کی طاعت پر گفتگو کرتے ہوئے حضرت امام حسن بصری نے فرمایا:

" یہ ملوک بنی امیہ پانچ چیزوں میں ہم سے قریب ہیں:

۱۔ جمعہ کی پابندی
۲۔ جماعت کا قیام
۳۔ فیٔ (مالِ غنیمت)
۴۔ اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور دفاع
۵۔ حدود (شرعی سزاؤں) کا نفاذ

ان پانچ چیزوں کے بغیر استقامت دین ممکن نہیں۔ اگرچہ یہ ملوک جور و جبر کے عادی ہوں اور ظلم و ستم کرتے رہتے ہوں۔"

ایسے ملوک و سلاطین کے بارے میں امام حسن بصری فرمایا کرتے تھے،

"یہ ملوک و سلاطین کیسی ہی نا روا حرکتیں کریں، اور لوگوں کو کتنا ہی ستاتے اور ظلم کرتے ہوں، لیکن یاد رکھو ان کی طاعت لازم ہے۔ ان کے خلاف خروج و بغاوت سے ہمیں منع کیا گیا ہے، اور حکم دیا گیا ہے کہ ان کے جبر و ظلم سے گلو خلاصی کے لیے ہم توبہ استغفار کیا کریں۔"

شرح مؤطا میں منقول ہے کہ امام مالک کی رائے تھی اور جمہور اہل السنت بھی ان سے متفق تھے کہ اگر ایسا امام ظالم ہو تو بھی اس کے خلاف خروج و بغاوت سے اس کی طاعت بہتر ہے۔ چنانچہ مرقوم ہے:

"ابن عبدالبر کا قول ہے کہ اہل حکومت کون ہے؟ اس باب میں اختلاف ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اہل عدل و احسان، اصحاب فضل و دین ہیں۔ اور ان سے نہ جھگڑنا چاہیے۔ کیا تمہیں نہیں معلوم اللہ تبارک و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

لاینال عھدی الظالمین!"

البتہ طوائف معتزلہ اور عامہ خوارج اس کے قائل ہیں کہ ظالم اور جابر کی حکومت سے

منازعت اور جنگ کی جا سکتی ہے۔

لیکن اہل السنت کا مسلک دوسرا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ ہونا تو چاہیے کہ امام فاضل عادل اور محسن ہو، لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو تو جابر فرماں روا پر بغاوت اور خروج کے مقابلے میں صبر ہی اولیٰ ہے۔ ورنہ امن کی جگہ بے امنی اور پراگندگی پیدا ہو جائے گی۔ انسانی خون ارزاں ہو جائے گا۔ قتل و غارت کا بازار گرم ہو جائے گا۔ اور یہ صورت احوال امام کے جور اور فسق سے بھی زیادہ بری ہے!"[1]

امام احمد کا مسلک بھی اس باب میں یہی ہے۔ وہ بھی خروج سے منع کرتے ہیں اور نہایت سختی سے منع کرتے ہیں۔ چنانچہ ان سے مروی ہے:

"بادشاہ کے پرچم تلے خواہ وہ عادل ہو یا جابر، صبر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ حکام کے خلاف تلوار اٹھانا اگرچہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو، روا نہیں ہے۔"[2]

بہر حال یہ ہیں وہ افکار و آرا اس باب میں جو ائمہ اہل السنت امام مالک، شافعی اور احمد بن حنبل سے منقول ہیں۔

لیکن امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ خلیفۂ وقت اگر اس بنا پر منتخب کیا جائے کہ عادل ہے، اور اسے عامۂ مسلمین کی تائید سے منتخب کیا جائے اور بعد میں یہ ثابت ہو کہ وہ تو فاسق ہے، تو اس کی اطاعت مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ بعض کہتے ہیں اس کی طاعت واجب ہے۔ اور برابر یہ سلسلہ جاری رہے گا، اس لیے کہ اس کی بیعت کا حلقہ گردن میں پڑا ہوا ہے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ انکشاف

---

[1] شرح الموطا للزرقانی، ج ۲، ص ۲۹۲

[2] المناقب لابن جوزی، ص ۱۷۶

ہوتے ہی کہ وہ فاسق ہے بیعت خود بخود ٹوٹ جائے گی۔ اس کی طاعت واجب نہیں رہے گی ـــــ یہ رائے غیر جمہور کی ہے۔

لیکن جو شخص آزادانہ رائے سے خلیفہ منتخب نہ ہوا ہو۔ نہ اس کی بیعت خوش دلی کے ساتھ کی گئی ہو تو کہتے ہیں اس بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

طاعت ساقط، نہ امور طاعت میں اس کی طاعت کی جائے گی، نہ امور معصیت میں کیونکہ اس کی بیعت پایۂ تکمیل تک اس کے ظلم و فسق کی وجہ سے نہیں پہنچی۔ اور امور عدل میں بھی اس کی طاعت گویا ظلم کے سامنے سپر افگندہ ہو جانا ہے۔

یہ رائے خارج کی رائے سے مشابہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل السنت اسے ترجیح نہیں دیتے۔ اگرچہ بعض لوگ ان میں سے اس کے قائل ہیں۔

دوسرا قول:

یہی قول زیادہ قوی ہے اور اکثریت اسی کی مؤید اور ہم نوا ہے۔

وہ قول یہ ہے کہ امور عدل میں ظالم (وفاسق) فرماں روا کی طاعت کی جائے گی، اور امور معصیت میں اس کی طاعت نہیں کی جائے گی جیسا کہ حدیث طبری میں وارد ہوا ہے:

"لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق!"

یعنی خدا کے گناہ میں بندے کی طاعت نہیں کی جائے گی۔"

تیسرا قول:

اگر کوئی شخص بغیر اختیار و انتخاب کے والی بن بیٹھتا ہے، اور منصب امامت عظمیٰ پر قابض ہو جاتا ہے تو امور طاعت میں اس کی اطاعت کی جائے گی۔ اور اس کے وہ احکام نہیں مانے جائیں گے جن کی تعمیل سے معصیت لازم آتی ہو، خواہ یہ شخص امام (خلیفہ) بن بیٹھا ہو یا صرف

حاکم اور والی کے منصب پر فائز ہو۔

جو شخص امامت کبریٰ کی مسند پر ازروئے تغلب جا براجا ہو، اور جو شخص کہیں کا والی بغیر انتخاب اور بیعت عوام کے بن بیٹھا ہو، ان دونوں صورتوں میں فقہاء فرق کرتے ہیں۔

پہلی صورت میں تغیر بغیر فتنہ و فساد کے ممکن نہیں ہے۔ اور فتنہ و فساد سے انارکی اور پراگندگی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ انارکی اور پراگندگی کی صورت میں جو مظالم چند لمحوں کے اندر رونما ہو جاتے ہیں وہ استبداد کے سالہا سال کے دور میں بھی نہیں ہوتے

لیکن جو شخص زبردستی حاکم یا والی بن بیٹھا ہو اسے بدل دینا بغیر فتنہ و فساد کے بھی ممکن ہے، خاص طور پر اگر وہ شخص بھی اس کام پر آمادہ ہو جائے جو منصب امامت کبریٰ پر قابض ہو گیا ہے۔

ابن تیمیہ ان تینوں آراء میں سے درمیان کی رائے پسند کرتے ہیں، یعنی :

۱۔ امور عدل میں غاصب اور متغلب خلیفہ کی اطاعت کی جائے گی۔

۲۔ امور معصیت میں اس کی اطاعت سے انحراف و انکار کر دیا ئے۔

عامہ مسلمین اس پر متفق ہیں کہ امور معصیت میں کسی شخص کی اطاعت نہ کرنی چاہیئے۔ چاہے وہ خلیفہ ہو یا حاکم، یا والی[1]۔

ان تمام افکار و آراء کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اگر خلافت نبویہ کے مطابق ہے تو اس کی تو مکمل اور مطلق اطاعت کرنا چاہیئے۔

لیکن اگر آزادی رائے کے ساتھ منتخب شخص خلافت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد بدل جائے یعنی فسق و فجور کو اپنا شعار بنا لے تو ایسا شخص فوراً خلافت نبویہ کے دائرے سے باہر ہو جائے

---

[1] منہاج السنۃ ج ۲، ص ۸۶، ۸۷

گا۔ اور صرف ایک بادشاہ جور پیشہ رہ جائے گا۔ یہی صورت اس شخص کے ساتھ بھی پیش آئے گی جو انتخاب کے بغیر امام بن گیا ہو۔

ایسے خلیفہ یا امام کے بارے میں جمہور تین امور پر متفق ہیں:

۱۔ اس وقت تک خروج نہ کیا جائے جب تک اس اقدام سے فتنہ و فساد کا احتمال ہے کہ اس صورت میں حق ضائع ہو جائے گا، اور ایک استبداد پسند شخص ہوا و ہوس کے ماتحت حکومت کرتا رہے گا۔

۲۔ امور معصیت میں کبھی اور ہرگز اطاعت نہیں کی جائے گی جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"مرد مسلم کو چاہیئے کہ پسندیدہ اور ناپسندیدہ امور میں بھی سمع و طاعت سے کام لے۔ لیکن اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو پھر سمع و طاعت کی ذمے داری سے وہ سبکدوش ہے!"

۳۔ ظالم حاکم کے سامنے حق گوئی کا سلسلہ جاری رکھنا چاہیئے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"دین نصیحت ہے۔"

عرض کیا گیا یا رسول اللہ کس کے لیے؟

آپؐ نے فرمایا:

"اللہ کے لیے، اس کے رسولؐ کے لیے اور ائمۂ مسلمین کے لیے!"

آپؐ کا ارشاد گرامی ہے!

"جور پیشہ فرماں روا کے سامنے کلمۂ حق بلند کرنا سب سے بڑا جہاد ہے۔"

اور اگر کوئی شخص اس کی استطاعت نہیں رکھتا کہ قول حق کہہ سکے تو اسے چاہیئے کہ اسے اپنے دل میں برا سمجھے۔ اور یہ ایمان کی کمزور ترین صورت ہے۔"

ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" سیکون امراء، فتعرفون وتنکرون فمن عرف بری ومن انکر اسلم، و لعن من رضی وتابع!"

یعنی جس نے ایسے امراء کو ناپسند بھی نہیں کیا بلکہ ان سے خوشنود رہا، اور ان کی تعمیل کرتا رہا (وہ انہی میں شمار ہوگا!)

لوگوں نے عرض کیا:

"یا رسول اللہ کیا ہم ایسے لوگوں سے مقاتلہ کریں؟"

آپؐ نے فرمایا:

" نہیں"

بخاری اور مسلم نے اس حدیث کو روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس پر کوئی والی حاکم ہو، اور وہ شخص اسے معصیت الہٰی میں مبتلا دیکھے تو اسے چاہیے کہ اس کے اس فعل معصیت کو برا سمجھے، لیکن اس کی طاعت سے ہاتھ نہ کھینچے۔"

غزل

محمد مرتضیٰ صدیقی

باعث رنجش بے سبب کیا | میں جو بولا ہوا تھا غضب کیا
خوش کبھی ہو کبھی سرگراں ہو | اس کرم اس ستم کا سبب کیا
دیکھ کر یہ تلوّن مزاجی!!! | ہم تو چپ ہیں کہیں تم سے اب کیا
ہر جگہ سلطنت عشق کی ہے | اس میں ایران، چین و عرب کیا
اپنی قسمت سے راضی نہ رہ کر | ٹال دو گے کوئی امر رب کیا
ہر گھڑی جب بدلتی ہو دنیا | پھر خوشی کیا ہے رنج و تعب کیا
سب مسافر ہیں راہِ عدم کے | چار دن کا یہ عیش و طرب کیا
آدمیت جو ہے ایک جوہر | اس میں تفریق رنگ و نسب کیا
منحصر کیوں قیامت پہ ہو دید | یہ بتا دو کہ اب کیا ہے جب کیا
جب نہ ہو تیرے در تک رسائی | لطف شام و سحر روز و شب کیا
وہ غزل سن کے حیرت کی بولے | اس کے اشعار ہیں منتخب کیا

میکدے کا جو ہو شکستہ جام | میرے نزدیک ساغرِ جم ہے
یہ کسی کی نگہ کا ہے اعجاز | جسم و جاں میں جو ربط باہم ہے
ق
پھر گئی وہ نظر تو پھر حیرت | زیست کا سب نظام برہم ہے

ڈاکٹر سعید احمد

پردہ اور اس سے متعلقہ مباحث

ڈاکٹر سعید احمد کے اس مضمون سے اتفاق یا اختلاف کا ہر شخص کو حق ہے۔ توازن اور اعتدال کے ساتھ جو صاحب بھی اس مسئلہ پر اظہار خیال کریں گے ہم اسے خوشی سے شائع کریں گے۔

ہمیں شراب سے پرہیز کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا سبب خدائے پاک نے یہ بتایا ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے نقصانات اس کے فائدوں سے زیادہ ہیں اور غالباً ایک صحیح العقل انسان کو کسی چیز یا کسی کام سے باز رکھنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی کہ اسے بتا دیا جائے کہ جس چیز سے تمھیں روکا جا رہا ہے، اس میں تمھارے لیے نفع کم ہے اور نقصان زیادہ۔ اللہ تعالیٰ کے اس طرز استدلال کو دیکھ کر ہم عام طور پر اپنے ہر کام کے متعلق یہ ایک اصول سا قائم کر سکتے ہیں کہ اپنے جن کاموں میں ہمیں نفع سے نقصان زیادہ نظر آئے ان سے کنارہ کش رہیں۔

مسلمانوں میں آج کل جس قسم کا پردہ رائج ہے اس کے متعلق یہ تو ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ مذہب نے اس قسم کے پردہ کا حکم ہرگز نہیں دیا ہے اور جس طرح محرم میں تعزیئے بنانا، شب برات اور عید کے موقعوں پر حلوا اور سوّیاں پکانا اور بعض اسی قسم کی اور رسمیں آہستہ آہستہ جزوِ مذہب بن کر رہ گئی ہیں۔ اسی طرح موجودہ پردہ بھی ہماری اپنی ایجاد کی ہوئی ایک رسم ہے جسے کثرت رواج نے اب اس حد تک جزوِ مذہب بنا دیا ہے کہ بہت سے اچھے خاصے تعلیم یافتہ لوگ بھی اسی غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اسلام نے عورتوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ مدت العمر

چار دیواری کے اندر قید رہیں۔ کبھی ان کا قدم تو بڑی چیز ہے ان کی آواز بھی گھر کے دروازہ سے باہر نہ نکلے اور مرتے مر جائیں لیکن کبھی کسی غیر مرد کو اپنا آنچل تک نہ دکھائیں۔ اس غلط فہمی کے عالمگیر ہونے کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ خود علماء کے گروہ میں سے بعض لوگ ایک مدت دراز تک پردہ کی موافقت میں مضامین اور رسالے لکھتے اور بہت کافی زور کے ساتھ اس کے ضروری بلکہ فرض ہونے میں بحثیں کرتے رہے ہیں بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ صحیح ہوگا کہ اب تک وہ سلسلہ بند نہیں ہوا ہے اور اب بھی ان کے اس قسم کے خیالات ظاہر ہوتے ہی رہتے ہیں۔ اس مضمون میں میں پردہ کے متعلق اسلامی احکام کا ذکر کرنا نہیں چاہتا۔ میرے لیے اونچے درجے کے علماء و فضلاء سے یہ تحقیق کر لینا کافی ہے کہ خدائے اسلام نے عورتوں کو صرف اپنی نظریں نیچی رکھنے اور اپنی عصمت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا ہے اور نہایت صاف الفاظ میں یہ بھی حکم دیا ہے کہ عورتیں جب اپنے گھروں سے باہر نکلا کریں تو اپنے "جلباب" (سر پر باندھنے کے رومال) ذرا نیچے کر لیا کریں۔ یا پھر یہ فرمایا ہے کہ عورتیں زمانہ جاہلیت کی عورتوں کی طرح آوارہ نہ پھرا کریں، بلکہ اپنے گھروں میں بیٹھا کریں، اور کوئی حکم ایسا نہیں دیا ہے کہ جس سے ان غریبوں اور بدنصیبوں پر یہ موجودہ پابندیاں عائد ہوں۔ اس لیے مجھے مزید بحث کی کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی اور میں اپنی جگہ پر پورے طور سے مطمئن ہو چکا ہوں کہ ہمارے مروجہ پردے کی مذہبی حیثیت اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ خدائے پاک نے مردوں اور عورتوں دونوں کو یکساں حکم اس بات کا دیا تھا کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کیا کریں۔ مردوں سے خود تو اس حکم کی پابندی ہو نہ سکی اور وہ اپنی شرم گاہوں کی یا اپنی عصمت کی تو حفاظت کر نہ سکے اس کی بجائے عورتوں کی عصمت اپنے ذمے لے لی اور وہ چونکہ ہر طرح ان کے قابو میں تھیں اس لیے انھیں تالوں میں بند کر دیا گیا۔

بہرحال مذہبی احکام سے بالکل قطع کر کے کسی چیز کو قابل قبول یا لائق استرداد قرار دینے کا ہمارے پاس سب سے بہتر ذریعہ یہی ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اس چیز میں خوبیاں اور منافع زیادہ

ہیں یا برائیاں اور نقصانات اور کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ہم اپنے مروجہ پردے پر اسی اصول کو مدنظر رکھ کر ایک غائر نگاہ نہ ڈالیں۔

اس وقت تک پردہ کے حامیوں کی جس قدر تحریریں دیکھنے میں آئی ہیں اور جتنی تقریریں سنی گئی ہیں ان سب میں موجودہ پردہ کا صرف ایک فائدہ بیان کیا گیا ہے اور اسی ایک فائدہ کو اس قدر اہم خیال کر لیا گیا ہے کہ اس کے لیے وہ تمام نقصانات برداشت کیے جاسکتے ہیں جو اس مروجہ پردہ نے پہنچائے ہیں یا آئندہ پہنچائے گا۔ یہ ایک عظیم الشان فائدہ ہماری عورتوں کی عصمت کا تحفظ ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر پردے کے ذریعہ سے یہ حقیقتاً حاصل ہو سکتا تو وہ ضرور اس قدر گرانقدر اور اہم فائدہ تھا کہ اس کے لیے بڑے سے بڑے نقصانات خوشی سے برداشت کیے جاسکتے تھے لیکن بدقسمتی سے صورت حال یہ پیدا ہو گئی ہے کہ ہمیں نقصانات تو سب کے سب پہنچ رہے ہیں اور یہ نفع اگر حاصل ہو بھی رہا ہے تو اس قدر کم ہے کہ اسے کوئی ذراسی بھی اہمیت نہیں دی جاسکتی عورتوں کو چار دیواری کے اندر قید خانوں میں بند کر کے ہم مطمئن ہو جاتے ہیں کہ اب ان کی عصمت بالکل محفوظ ہے لیکن کون نہیں جانتا کہ ہمارا یہ اطمینان صرف ایک فریب خیال ہے۔ اور بڑے سے بڑے محفوظ مکانوں میں بھی کبھی کبھی ایک آدھ واقعہ اس قسم کا ہوتا ہی رہتا ہے جو یہ ثابت کر دے کہ حفاظت کی ہماری تدابیر تمام تر بے کار اور بے سود تھیں۔ ہم رات دن دیکھتے اور سنتے رہتے ہیں کہ امیروں اور ساہوکاروں کے خزانوں تک بھی چور بلا تکلف رسائی حاصل کر لیا کرتے ہیں حالانکہ وہ فی الحقیقت تالوں ہی کے اندر بند ہوتے ہیں اور ایسے تالوں کے اندر کہ جنہیں کھول لینا یا توڑ لینا کوئی آسان کام نہیں ہوتا۔ جب یہ حالت ہے تو ہم ایسے خزانوں کو کس طرح محفوظ اور چوروں کی دسترس سے باہر خیال کر لیں کہ جو تالوں میں بھی بند نہیں ہیں اور جو روپے پیسے کی طرح بے جان چیزیں بھی نہیں ہیں بلکہ ذی روح اور ذی شعور ہیں اور اگر چاہیں تو چور کو روکنے کے بجائے اسے چوری میں پوری پوری مدد پہنچا سکتے ہیں۔ تشبیہات اور استعارات میں گفتگو کرنے کی بجائے میں بالکل صاف اور واضح الفاظ میں یہی کیوں نہ کہہ دوں کہ ہماری عورتیں حقیقتاً

تالوں کے اندر بند نہیں ہوتیں اور اگر ان کی اپنی مرضی بھی برائی کی طرف مائل ہو تو چور کو ان تک یا انھیں چور تک پہنچ جانے میں ذرا سی دقت بھی پیش نہیں آ سکتی۔ ہمارے کانوں تک اس قسم کے افسوس ناک واقعات چوری کی وارداتوں کی طرح بہ کثرت نہیں پہنچتے اور بہت کم کبھی کوئی ایسا سانحہ سننے میں آتا ہے۔ لیکن اس سے ہمیں یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ درحقیقت ایسے واقعات ظہور پذیر ہی کم ہوتے ہیں کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ روپیہ پیسہ ایک بے جان شے ہے اور وہ واقعہ کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش نہیں کر سکتا۔ نیز یہ کہ اس میں سے جو رقم نکالے جاتا ہے اتنی کمی ہمیں بیّن طور پر نظر آجاتی ہے اس لیے اس کی چوری کا کوئی واقعہ ہم سے پوشیدہ نہیں رہتا۔ اس کے برخلاف عورتیں خود صاحبِ عقل و شعور ہوتی ہیں اور اپنی پوری کوشش اور قابلیت سے واقعات کو پوشیدہ رکھتی ہیں اور عصمت کا نقصان کوئی ایسا نقصان بھی نہیں ہے کہ جو ہمیں نظر آجائے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ صرف وہی چند واقعات ہمارے علم میں آتے ہیں کہ جن میں اتفاق سے چوروں کو اخفاء واردات میں کامیابی نہ ہو اور پھر یہ معدودے چند واقعات بھی منظر عام پر نہیں آنے پاتے کیونکہ اگر گھر والوں کو چوری کا علم ہو بھی جائے تو وہ اس کے اظہار کو اپنی بدنامی خیال کر کے خود بھی ایسے واقعات کی پردہ پوشی کرتے رہتے ہیں۔

ہمارے پردوں اور "پردہ پوشیوں" کی بدولت جو صورت حالات پیدا ہو گئی ہے اس کا ذکر اور اس کا اعتراف کرتے گو ہمیں شرم آئے لیکن حقیقت سے ہمارا انکار یا اسے تسلیم کرنے میں ہمارا پس و پیش اصل حقیقت کو کسی طرح نہیں بدل سکتا۔ ہم مانیں یا نہ مانیں اور ہمیں اچھا معلوم ہو یا برا بہرحال واقعات تو واقعات ہی رہیں گے اور ہماری اونچی اونچی دیواروں اور مقفل دروازوں کے باوجود دنیائے حرم کے اندر وہ سب کچھ ہوتا رہے گا جو ہوتا رہتا ہے، اور ہوتا چلا آیا ہے۔ اور ہمارے بڑے بڑے سنگین حصار یہ تو ممکن ہے کہ ارتکاب گناہ کی خبروں کو چار دیواریوں سے باہر نہ نکلنے دیں، لیکن گناہ کے ارمانوں کے دل سے نکلنے میں کسی طرح مزاحم نہیں ہو سکتے۔ آہنی الماریوں اور بڑے بڑے تالوں کے ذریعہ سے ہم چوروں کے راستہ

میں تھوڑی سی رکاوٹ پیدا کر کے ان کی حرص گناہ کو اور تیز تو کر سکتے ہیں لیکن یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ اس طرح بُری اور ناپاک طبیعتوں کی اصلاح ہو کر ان میں رغبت گناہ کم ہو جائے بالکل اسی طرح عورتوں کو مستور اور محبوس کر کے بھی ہم زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتے ہیں کہ آمادۂ گناہ طبیعتوں میں حرص اور شوق کو المضاعف کر دیں اور خواہشات و جذبات سے مغلوب انسانوں کے راستے میں دیواریں حائل کر کے انھیں دیواریں پھاندنے کی تدابیر سوچنے پر مجبور کر دیں۔ لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے جبر اور قیود کے ذریعہ سے ہم اپنے مردوں یا عورتوں کے تزکیۂ نفس میں کامیاب ہو جائیں اور ان کے دلوں سے معصیت کاری کی ہوس دور کر سکیں۔

اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ اگر ہمارا مقصد تحفظ عصمت تھا تو اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے ہم نے جو تدبیریں اختیار کی ہیں وہ بدقسمتی سے ہمیں اپنے مقصد سے اور بھی زیادہ دور کیے دے رہی ہیں۔ اور پردہ اور زندان خانہ کی سختیوں کے ساتھ اسی نسبت سے ہمارے دلوں میں میل گناہ اور شوقِ معصیت بھی ترقی کرتا چلا جا رہا ہے اور جس عصمت کی حفاظت مقصود تھی خود اس کے محافظ ہی اس کے چور بنتے چلے جا رہے ہیں۔ گویا پردہ کا جو سب سے بڑا فائدہ بیان کیا جاتا ہے وہ کسی طرح بھی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور بڑھتے اور اونچی اونچی دیواریں اور اسی نوعیت کی اور تمام قید و بند تحفظ عصمت کے متعلق ہمیں ذرا سا فائدہ بھی نہیں پہنچا تیں۔

پردہ کے متعلق جب یہ یقین ہو چکا کہ اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں پہنچتا تو اگر کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں ہمارا کوئی نقصان بھی نہیں ہے، تب بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکے گا کہ وہ ایک فعل عبث ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ پردہ ہماری زندگی اور ہمارے اخلاق پر ایک عبث اور لاحاصل چیز سے بہت زیادہ اثر انداز ہے اور بہت سے اہل الرائے کا تو یہ خیال ہے کہ ہماری موجودہ قومی تباہی اور بربادی میں بہت کچھ اسی پردے کا ہاتھ ہے۔

پردہ کے نقصانات کی فہرست اگر ہم تیار کرنے بیٹھیں تو وہ اس کے فائدوں کی طرح صرف ایک اور وہ بھی ایک موہوم چیز کے ذکر تک محدود نہ رہ سکے گی۔ اپنے رسم و رواج کی محبت کے

جوش میں ممکن ہے کہ ہمیں اس کی بہت سی خرابیاں نظر نہ آتی ہوں اور جس طرح کہ بدصورت یا بدعقل لڑکا بھی ماں باپ کو عزیز ہوا کرتا ہے اسی طرح یہ زنانہ اور بسااوقات کا ناپردہ بھی ہمیں پیارا ہو۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ صرف اسی ایک رسم کی وجہ سے ہم میں صدہا بُری عادتیں اور اخلاقی خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں۔

پردہ کا سب سے پہلا عیب تو یہ ہے کہ یہ ایک بالکل غیر طبعی اور غیر فطری چیز ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ ذی حیات مخلوق کی دنیا میں کوئی ایک جانور بھی ایسا نہیں ہے جس کی مادہ کو تحفظ عصمت کی خاطر قدرت نے ایسی سخت تکلیف دی ہو کہ وہ اپنے گھر، اپنے غار یا اپنے آشیانے کے سوا باقی تمام دنیا سے ترک تعلق کرے اور اپنے خاوند اور اپنے باپ اور بھائی وغیرہم کے سوا اپنی جنس کے کسی نر کو اپنی صورت نہ دکھائے۔ یہ خیال کہ قدرت انسان کے علاوہ اور جانوروں کے لیے عصمت کے تحفظ کو ضروری نہیں خیال کرتی تھی بالکل غلط ہے، کیونکہ تجربہ اور مشاہدہ ہمیں بتاتا ہے کہ قدرت نے ہر جانور کو نکاح کرنے یا بالفاظ دیگر جوڑا لگا کر رہنا سکھایا ہے اور قدرت کا سکھایا ہوا یہ سبق کتے۔ بلّیوں۔ مرغیوں اور بکریوں وغیرہ کے سوا تمام جانوروں کو اچھی طرح یاد بھی ہے۔ کتے۔ بلّی کی قسم کے (انسان کی صحبت میں رہنے والے) جانور اگر اپنی فطرت کو بھول گئے ہیں اور حرام و حلال کی تمیز انھوں نے اٹھا دی ہے تو اس کا باعث ہمارا فیضان صحبت ہے ورنہ جنگلوں میں مرغ جیسے بندۂ ہوس پرند کو بھی اپنی اکیلی ایک اور پیاہتا بیوی پر قناعت کرنی پڑتی ہے۔ اگر قدرت کے خیال میں پردہ کوئی اچھی چیز ہوتا اور حفظ عصمت کا کام دے سکتا تو جانداروں کی دنیا اس سے اس قدر ناآشنا ہرگز نہ ہوتی اور انسانوں میں بھی اسے صرف ہندوستان تک بلکہ اب تو یہ کہنا چاہیے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے گھروں تک محدود رہنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ مہذب اور ترقی یافتہ قومیں جو فطرت کے سکھائے ہوئے بہت سے سبقوں کو بھول چکی ہیں اسے چھوڑ دیتیں۔ لیکن امریکہ یا افریقہ کا حبشی اسے کیسے بھول سکتا تھا کہ جو آج بھی اپنی زندگی کے متعلق بیشتر باتوں میں اپنی فطرت

ہی کی پیروی کیا کرتا ہے۔ فطرت نے ہر مادہ کو اتنی قوت اور طاقت دی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنی عصمت کو حملہ آور نر سے محفوظ رکھ سکے اور اگر انسانی مادہ یعنی عورت میں بھی اتنی قوت و طاقت ہے تو اسے کسی مزید تحفظ کی ضرورت نہیں ہے۔

چاردیواری کے اندر رات دن بند اور روشنی اور تازہ ہوا سے مدت العمر کے لیے محروم ہو کر عورت اب فطرت کی گود کی کھیلی نہیں رہی ہے۔ اس کی صحت برباد اور اس کے قویٰ بے حد ضعیف ہو چکے ہیں اور اب ایسی خوش نصیب عورتیں کہ جو مرد کے حملہ کی مدافعت کر سکیں اور اس کی ہوسناکیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکیں بہت کم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مرد اب دنیائے حرم میں کوس لمن الملک الیوم بجایا کرتا ہے اور جب کبھی تنہائی میں کسی عورت کا اس سے سامنا ہو جاتا ہے تو کمزور اور بزدل عورت اس کا مقابلہ کرنے کی بجائے بالکل اس طرح خاموش کھڑی رہ جاتی ہے کہ جیسے بھیڑیے کے سامنے بکری اور خواہ عورت کی بالکل بھی مرضی نہ ہو لیکن مرد جو کچھ چاہتا ہے کر گزرتا ہے۔ اس وقت اونچی دیواریں کام دیتی ہیں نہ نیچے برقعے۔ آج اگر ہم عورت کو اس ذلیل حالت سے نکلنے دینا نہیں چاہتے تو اس کے بہت سے اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی ہے کہ ہمیں اندیشہ ہے کہ پردہ سے باہر نکل کر عورت بکری نہ رہے گی اور قیصر و زار کی طرح ہماری گرگ خصالی کا بھی اقتدار قائم نہ رہ سکے گا۔ ایک مرد ایک عورت پر اس کی مرضی کے خلاف کبھی فتح نہیں پا سکتا اور اگر ہمارے حرموں کی دنیا میں اس مسئلہ کے خلاف واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں تو اس کا باعث اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ گھروں کے اندر کی گھٹی ہوئی اور گندی ہوا نے عورتوں کے دل و دماغ اور اعصاب سب کچھ کمزور کر دیے ہیں اور ان کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہیں گذر سکتی کہ کوئی عورت بھی مرد سے اپنی حفاظت کر سکتی ہے۔ کیا اس نقصانِ عظیم کی کسی طرح تلافی ہو سکتی ہے اور کیا ایسے برقعے اور نقابیں ہمارے دلوں کے لیے باعث مسرت اور اطمینان ہو سکتی ہیں جن کے پیچھے ہمیں معلوم ہے کہ ایسے کمزور دل اور ایسے ناطاقت جسم پوشیدہ ہیں کہ جنھیں اپنے اوپر ذرا سا بھی بھروسہ نہیں ہے اور جنھیں اپنی عصمت کی حفاظت کا خیال تک نہیں آ سکتا۔ یہ خیال کہ

مرد عورتوں کی عصمت کی حفاظت کیا کرتے ہیں اور کرسکتے ہیں حد سے زیادہ مضحکہ انگیز ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ یہی مرد جو اپنی بیوی، اپنی بیٹی یا اپنی بہن کی عصمت کے محافظ بنتے ہیں، دوسروں کی بیویوں اور بیٹیوں اور بہنوں کی عصمت پر حملہ بھی کرتے پھرتے ہیں تو کیا عورتوں کی عصمت کی حفاظت کے یہ معنی سمجھے جائیں کہ اپنے گھر کی عورتوں کو تو کسی نہ کسی طرح قید کرکے دوسروں کی دستبرد سے بزعم خود محفوظ کر دیا اور دوسروں کی عورتوں کی عصمت لوٹنے کی کوششوں میں مصروف ہوگئے۔ کیا عورتوں سے مراد صرف ہماری اپنی بیوی، ہماری اپنی بیٹیاں اور ہماری اپنی بہنیں ہیں؟ اور اس پر بھی صبر کیا جاسکتا تھا اگر ایسا ہو سکتا لیکن ظاہر ہے کہ جب ہم کسی دوسرے کی عورتوں کو بہکانے میں کامیاب ہوگئے۔ اسی طرح یقینی طور پر دوسرے بھی ہمارے قلعہ کے اندر کامیابی حاصل کرسکتے ہیں اور جب ہر شخص ہر دوسرے شخص کے گھر میں کامیاب ہو سکتا ہے تو اس کے معنی تو صرف یہی ہوئے کہ پردہ نے کچھ ایسی صورت حال پیدا کر دی ہے کہ ہر شخص اپنے گھر کی حفاظت اور دوسرے کے گھروں کی تخریب میں مصروف و منہمک ہے اور ان کوشش کرنے والوں میں سے جتنے لوگ بھی کامیاب ہو جاتے ہیں انھیں پورا پورا حق حاصل ہے کہ ہمارے سنگین حصاروں اور فلک بوس دیواروں پر ہنستا چاہیں ہنسیں۔

عورتوں کے اس طرح مقید ہو جانے کی وجہ سے ہمارے بچے بھی تازہ ہوا اور کھلے میدانوں کی ورزش سے محروم رہتے ہیں، اور اس کا حد سے زیادہ افسوسناک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہماری قوم روز بروز تندرستی اور جسمانی نشو و نما کے لحاظ سے بد سے بدتر ہوتی چلی جارہی ہے اور آج تقریباً ہر شخص کی زبان سے یہ الفاظ سننے میں آتے رہتے ہیں کہ ہمارے باپ دادا ہم سے بہت زیادہ تنومند اور طاقتور ہوتے تھے میں اس بات سے ناواقف نہیں ہوں کہ ہماری کمزوری اور ہماری خرابیٔ صحت کا صرف یہی ایک سبب نہیں ہے لیکن اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ ہماری خرابی و بربادی کے چند اسباب میں سے یہ بھی ایک ضرور ہے۔

جہاں تک ہمارے بچوں کا تعلق ہے انھیں اس سے بھی بڑا ایک نقصان صرف اسی پردہ

کی وجہ سے یہ پہنچتا ہے کہ ان کی مائیں چونکہ خود دنیا و مافیہا سے بالکل بے خبر ہوتی ہیں اس لیے ان کی گود میں پلے ہوئے بچے بھی جاہل مطلق رہتے ہیں اور انھیں اچھی خاصی عمر کو پہنچ جانے پر بھی دنیا کی چیزوں کا کوئی علم نہیں ہوتا یا اگر ہوتا ہے تو بالکل غلط اور گمراہ کن۔ یہ صحیح ہے کہ بڑے ہو کر یہ بچے بہت کچھ سیکھ لیتے ہیں لیکن کون نہیں جانتا کہ بچہ کا بہترین مدرسہ اس کی ماں کی گود ہے اور اس مدرسہ میں جو بچے لاعلم اور جاہل رہے ان کے نقصان کی تلافی دوسرے مدرسے نہیں کر سکتے۔ ایک ایسی قوم کہ جس کی نسل جسمانی قویٰ، صحت اور علم میں اپنے اسلاف سے برابر زوال پذیر ہوتی چلی جائے اسے دنیا میں پنپنے اور ترقی کرنے کی کیا امید ہو سکتی ہے؟

پردہ کا اثر ہماری قوم کے اخلاق پر بھی بہت ہی بڑا پڑا ہے اور اگر یہ صحیح ہے کہ جس چیز سے انسان کو روکا جائے اس کی حرص اس کے دل میں زیادہ ہو جاتی ہے (الانسان حریص علیٰ ما منع) تو مسلمانوں کے اپنی عاشق مزاجی بلکہ عیاشی کے لیے بدنام ہونے کی وجہ صاف ظاہر ہے اور ہزارہا نوابوں اور رئیسوں کی بڑی بڑی جائدادوں کی تباہی کا علم ہوتے ہوئے ہم یہ کہنے کی بھی جرأت نہیں کر سکتے کہ ہمیں خواہ مخواہ بدنام کر دیا گیا ہے نقصان اگر یہیں تک محدود رہتا تب بھی شاید صبر آجاتا لیکن اس پردے اور اس زیادتی ہوس کا ایک اندوہناک نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ ہمارے نوجوان اپنی ہوس کو بالکل غیر فطری طریقوں پر بھی پورا کرنے لگے ہیں جس سے زیادہ مضرت رساں کوئی اور چیز ان کی صحت کے لیے نہیں ہو سکتی اور اسی خرابی نے یہ حالت پیدا کر دی ہے کہ آج مشکل ہی سے کوئی اخبار یا رسالہ ایسا مل سکتا ہے جس کے صفحات نہایت ہی گندے اور شرمناک اشتہارات سے بھرے نہ پڑے ہوں اور شاید ہی کوئی ڈاکیہ ایسا ہو جسے روزانہ ان اشتہاری دواؤں کے دو چار پارسل بدبخت نوجوانوں کے ہاتھوں تک نہ پہنچانے پڑتے ہوں۔ ان غلط کاریوں نے ہمارے نوجوان طبقہ کو دماغی اور جسمانی لحاظ سے بالکل بے کار کر دیا ہے اور یہ دیکھ کر شرم آتی ہے کہ نونہال جن پر قوم کی ترقی اور آئندہ خوشحالی منحصر ہوتی ہے اس درجہ بے حوصلہ اور پست خیال ہو گئے ہیں کہ بجائے اس کے کہ وہ اپنے کارناموں پر فخر کریں اور یہ دکھائیں کہ ہمارے باپ دادا نے قوم

کو ترقی کی جس منزل پر چھوڑا تھا ہم نے اسے اس سے کئی منزل آگے پہنچا دیا۔ وہ اس بات پر فخر کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ہمارے باپ دادا ایسے تھے اور ایسے تھے اور ہم ایسے ننگ اسلاف نکلے کہ ان سے بہتر تو کیا معنی ان جیسے بھی نہ ہو سکے۔ ہمت، حوصلہ، جرأت اور اولوالعزمی سب مضبوط اور تندرست اعصاب کی خصوصیات ہیں اور ہمارے فرسودہ اور برباد رفتہ اعصاب کے نوجوان اسی لیے ان صفات عالیہ سے محروم ہیں۔

پردہ کے اندر پوشیدہ اور دنیا کے حالات اور دنیا کی چیزوں سے ناواقف رہتے رہتے ہماری پردہ نشین خواتین بزدل ہو گئی ہیں اور جس طرح گاؤں والے شہر میں آکر ہر چیز سے ڈرتے اور گھبراتے ہیں بالکل اسی طرح ہماری عورتیں بھی ہر نئی چیز سے خوف زدہ اور مرعوب ہو جاتی ہیں اور یہی کیفیت جب ذرا اور ترقی کرتی ہے تو وہ بالکل فرضی اور خیالی چیزوں سے بھی ڈرنے لگتی ہیں اور کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی بزدل ماؤں کی گود میں پلے ہوئے بچوں میں حقیقی اور سچی بہادری کا جذبہ کبھی پیدا ہو سکتا ہے۔

اسی پردہ نشینی اور ہر وقت دوسروں کی نظروں سے چھپے رہنے کا یہ بھی نتیجہ نکلا ہے کہ ہماری خواتین کی ذہنیت چوروں کی سی ہو گئی ہے اور وہ اپنا ہر ایک کام کوٹھڑیوں اور کمروں کے اندر چھپ کر کرنا پسند کرتی ہیں۔ ان میں یہ ہمت باقی نہیں رہی ہے کہ ایک سچے انسان کی طرح کہ جس کا ضمیر مجرم نہیں ہے اپنے سب کام روشنی میں اور کھلے دھڑلے سب کے سامنے کیا کریں اور اپنی اس کمزوری کا نام انھوں نے شرم رکھ چھوڑا ہے لیکن چونکہ برے خیالات ہمیشہ اسی وقت آیا کرتے ہیں کہ جب انسان تنہا ہو اور ناکردنی کاموں کی جرأت صرف اسی حالت میں ہوا کرتی ہے جب اسے یہ یقین ہو کہ اسے کوئی دیکھ نہیں رہا ہے۔ اس لیے بسا اوقات ان کی یہ خلوت پسندی اور اپنے سب کام چھپا کر کرنے کی عادت انھیں غلط راستوں پر ڈال دیتی ہے اور وہ ایسی حرکتیں بھی کر گزرتی ہیں کہ جن کا انھیں کبھی خیال تک نہ آتا، اگر ان کی ذہنیت چوروں کی سی نہ ہو گئی ہوتی۔ اپنے اپنے گھروں میں ہر شخص کو تجربہ ہوا ہو گا کہ اگر عورتوں

عورتوں سے کوئی کام بگڑ جائے یا کوئی چیز خراب ہو جائے یا کسی قسم کا نقصان ہو جائے تو وہ سچائی اور صفائی کے ساتھ اپنے خاوند پر ظاہر کر دینے کے بجائے ہمیشہ ہی کوشش کرتی ہیں کہ اسے پوشیدہ رکھیں اور اس قسم کی کوشش میں اکثر انھیں جھوٹ بولنے میں بھی تامل نہیں ہوتا ان کی پردہ پوشی ان کی زندگی سے سچائی اور بے خوفی کو ایک بڑی حد تک خارج کر دیتی ہے اپنی ماؤں سے بچے بھی جو سبق حاصل کرتے ہیں وہ یہی ہوتا ہے کہ قصور اور گناہ اگر چھپا رہے تو گناہ نہیں ہے۔ مجھے اس کے ماننے میں تامل نہیں ہے کہ یہی خرابی بہت سی ان عورتوں میں بھی دیکھنے کو مل سکتی ہے کہ جو بے پردہ رہتی ہیں لیکن میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ پردہ کی بدولت ہماری خواتین میں یہ ذہنیت عام ہو گئی ہے۔

پردہ کی وجہ سے عورتیں تقریباً اسی حیثیت پر آ گئی ہیں کہ جس حیثیت سے اسلام نے انھیں نکالا تھا۔ اور آج وہ پھر مردوں کی اسی طرح غلام ہیں جس طرح اسلام سے پہلے تھیں۔ بلکہ شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اب ان کی حیثیت پہلے سے بھی بدتر ہے۔ اسلام سے پہلے عورتیں صرف اقتصادی لحاظ سے مردوں کی غلام تھیں۔ لیکن آج ہم نے ان کی یہ حالت کر دی ہے کہ وہ اپنا کوئی چھوٹے سے چھوٹا کام بھی نہیں کر سکتیں اور اپنی ادنیٰ سے ادنیٰ ضرورت کے پورا کرنے کے لیے بھی ہماری دست نگر اور محتاج ہیں اور زبان سے ھن لباس لکم کا اقرار کرنے والوں نے عملاً حیثیت عورتوں کی کر دی ہے وہ لباس اور زینت کی نہیں بلکہ لونڈی اور کنیز کی ہے جس کے ساتھ ہر ذلیل ترین سلوک بھی اس لیے روا اور جائز ہو جاتا ہے کہ وہ غریب گھر سے باہر قدم نہیں نکال سکتی اور کوئی باہر والا حدود حرم کے اندر اس کی مدد کے لیے داخل نہیں ہو سکتا۔

عورتوں کے اس مروجہ پردہ کے نقصانات صرف عورتوں یا ان کے بچوں ہی تک محدود نہیں رہتے بلکہ خود مردوں کی زندگی پر بھی ایک بہت بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں۔ گھر میں اگر میاں بیوی صرف دو ہی آدمی ہیں تو کون نہیں جانتا کہ عورت کی حفاظت کے خیال سے مرد بھی مقید ہو کر رہ جاتا ہے اور کوئی ایسا کام خوشی سے نہیں کر سکتا کہ جس میں اسے اپنے گھر سے

دور رہنا پڑے۔ دکان پر گاہکوں سے گفتگو کرتے وقت اسے برابر یہی خیال لگا رہتا ہے کہ کوئی اس کے گھر میں نہ گھس گیا ہو اور دفتر میں ٹائپ رائٹر پر انگلیاں چلاتے یا عدالت میں مقدمات کی پیروی کرتے وقت اس ادھیڑ بن میں مبتلا رہتا ہے کہ خدا جانے اس کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھاکر بیوی نے کیا کچھ کیا ہو۔ اور اس دقت کے غلجان کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ کوئی کام بھی انہاک کے ساتھ اور پوری توجہ سے نہیں کر سکتا۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے بعض رشتہ دار ایسے ہیں کہ جن سے ان کی بیوی پردہ نہیں کرتی اور اسے ہر وقت یہی اندیشہ لگا رہتا ہے کہ اس کی غیر حاضری میں ان میں سے کوئی نہ آگیا ہو۔ یہ اندیشہ ایک حد تک بجا بھی ہوتا ہے کیونکہ "ما منع" کی حرص اس کے رشتہ داروں کو اندھا کر دیتی ہے اور اس کی بیوی کی ہمتیں بھی اس خیال سے کہ وہ خود اپنی عصمت کی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ اس کی حفاظت اس کے مرد نے اپنے ذمہ لے لی ہے، بہت کچھ بڑھ جاتی ہیں۔ اور اگر اس میں ہمت گناہ نہ بھی ہو تب بھی ان حریص رشتہ داروں کو بہت کچھ موقع مل جاتا ہے اور عورتوں کی وہ بزدلی جو پردہ نے انھیں ودیعت کی ہے اور رسوائی کے خیال سے چھپنے چھپانے سے پرہیز ان مردوں کو ان کے ناپاک اور ذلیل مقاصد میں بہت کچھ مدد دیتا ہے۔

اپنے شہر سے باہر دوسرے شہروں میں جاکر نوکری یا تجارت وغیرہ کچھ کرنے کی ہمت ہمارے نوجوانوں کو نہیں ہوتی اور دیس کی آدھی کو پردیس کی ساری پر بخوشی ترجیح دی جاتی ہے۔ ملک سے باہر غیر ملکوں میں جانے کی ہمت صرف وہی معدودے چند مرد کیا کرتے ہیں کہ جن کے والدین زندہ ہوں اور جنھیں بیوی کے متعلق یہ کامل اطمینان ہو کہ ان کی غیر موجودگی میں اس کی عصمت کے بعض اور محافظ بھی موجود ہیں ورنہ بالعموم یہ دیکھا جاتا ہے کہ ادھر ملازمت کے سلسلہ میں کسی کو ہندوستان سے باہر جانے کا حکم ملا اور ادھر اس نے پہلے تو افسران بالا دست کی خوشامد درآمد کرکے یا رشوتیں دے کر حکم منسوخ کرایا اور اگر یہ خوشامد اور رشوت اور مولوی صاحب کا گنڈا تعویذ اور پیر جی کا چلہ اور ختم سب بے کار ثابت ہوئے تو وہ "پھوٹ پڑے وہ سونا جس سے ٹوٹیں کان" کہہ کر نوکری ہی کو خیر باد کہہ دیتا اور استعفیٰ داخل کر دیتا ہے۔

ایسی مثالوں کی بھی کمی نہیں ہے کہ گھر میں خاوند یا بچہ کسی خطرناک اور مہلک مرض میں مبتلا پڑا ہے اور بیوی یا ماں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی کہ اس کے سرہانے بیٹھی ہوئی زار و قطار رویا کرے یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ پڑوس کی دو چار عورتوں کو گھر میں جمع کر لے جو اپنے لایعنی شور و غل سے بیمار کا سر کھا جائیں اور پوری نصف ڈھولی پانوں کی ختم کر کے فرش پر پیکوں سے گلکاری کر جائیں۔ حکیم یا ڈاکٹر تک جائے کون اور بیمار کے لیے دوا لائے کون، مرد تو کوئی گھر میں ہے ہی نہیں۔

صرف اس پردہ کی بدولت ہمارے مرد کارزارِ حیات میں اپنی اس شریکِ حیات کی رفاقت سے محروم ہو گئے ہیں جس کی موجودگی ان کی ہمت، جرأت اور قوتِ عمل کے لیے بہترین محرک ہو سکتی تھی۔ اور یہی وجہ ہے کہ عام طور پر اب .... مسلمان محنت کرنے سے گھبراتا اور کام کرنے سے جی چراتا ہے اور خطرات میں پڑنے کا شوق تو اس سے اب اس طرح دور ہو گیا ہے کہ گویا اس کے دل میں کبھی یہ چیز تھی ہی نہیں۔ یہ امر مسلمہ ہے کہ عورت کی موجودگی میں مرد کبھی اس ذلت کو گوارا نہیں کیا کرتا کہ وہ جان دینے سے ڈر گیا یا کام کی دشواریوں نے اس کی ہمتیں توڑ دیں یہی وجہ ہے کہ عورتیں قریب موجود اور کام میں ہماری ترقی کی رفتار کی نگراں ہوں تو ہم اپنے حوصلہ سے بڑھ کر بہت سے کام انجام دے لیا کرتے ہیں اور پست ہمتی یا بزدلی ہمارے قریب بھی نہیں آنے پاتی۔ ہمارے اسلاف نے اکثر اپنی مٹھی بھر تعداد سے دشمنوں کی بڑی بڑی جماعتوں کو شکستیں دی ہیں اور بالکل ممکن ہے، بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ حقیقت یہی ہے کہ میدانِ جنگ میں عورتوں کی معیت جو ان کی ہمتوں کو دوبالا اور ان کی آتشِ غیرت کو مشتعل رکھا کرتی تھی ان کی فتوحات کا باعث تھی۔ عورتوں کی نگاہوں میں حقیر اور ذلیل ہو جانے کا خوف ان سے بسا اوقات مافوق العادۃ کام کرا دیا کرتا تھا۔ ہم چونکہ مطمئن ہیں اور گھر سے باہر خواہ ہم اپنے بزدل، نامرد اور کام چور ہونے کا کتنا ہی بڑا ثبوت دے چکے ہوں اپنی دنیائے حرم کے اندر پہنچتے ہی ہم بدستور بادشاہ اور غالب کل بنے رہیں گے اس لیے معمولی سی دقتیں اور دشواریاں

ہماری ہمت توڑ دیتی ہیں۔ اور ادنیٰ ادنیٰ خطرات سے بھی ہم ڈر کر بھاگ جاتے ہیں۔ لیکن اس دنیا میں کہ جہاں ہر وقت حیات اور بقا کے لیے ایک لامتناہی تنازع برپا ہے وہی قومیں زندہ رہ سکتی ہیں کہ جن میں زیادہ سے زیادہ قوت عمل اور بلند سے بلند ہمتیں موجود ہوں۔ جامد اور بزدل قوموں کو قدرت زندہ نہیں رکھا کرتی اور قدرت کے قوانین ہمارے لیے بدل نہیں سکتے۔

قدرت سے عورت ہمیں تسکین قلب کی خاطر عطا ہوئی تھی اور یہ واقعہ ہے کہ دنیا کی کوئی بڑی سے بڑی نعمت بھی ہمارے دلوں کو ایسی سچی تسکین اور اتنا پورا اطمینان نہیں پہنچا سکتی جو عورت کے ذریعہ سے پہنچ سکتا ہے لیکن ہم نے محض اپنی غلطی اور کوتاہ بینی کی بدولت اسی تسکین قلب کو وبال جان بنا لیا۔ خود ہماری اپنی حرکتوں کی بدولت اب ہماری شادیوں پر یہ شعر صادق آنے لگا ہے:

گفتمش چیست کتخدائی ، گفت ساعتے عیش و غصہ سالے چند

پردہ کے نقصانات کی یہ مکمل فہرست نہیں ہے۔ گذشتہ تیس سال کے غور و خوض نے مجھے اس نتیجہ پر پہنچایا ہے کہ ہماری قوم کی تباہی و بربادی کا گو یہی ایک سبب نہ ہو لیکن بہت سے مختلف اسباب میں سب سے بڑا سبب ضرور یہی ہے۔ ہم نے اپنی آدھی آبادی کو بیکار رکھ کر کے ڈال دیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی مفروضہ حفاظت اور خدمت کے سلسلے میں ہمارا اپنا کام بہت کچھ بڑھ گیا ہے۔ اس قسم کے دعوے میرے کانوں تک پہنچ چکے ہیں کہ ہماری عصمت مآب خاتونیں خود ہی پردہ کی دلدادہ ہیں اور اگر ہم ان سے کہیں بھی تو وہ اسے چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہیں جہاں تک خواتین کی عصمت پرستی کا تعلق ہے مجھے ان کے عصمت پرست ہونے میں ذرا سا بھی شبہ نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی عصمت پرستی پر فخر و ناز ہے لیکن اسے میں کسی طرح بھی تسلیم نہیں کر سکتا کہ وہ اس قید سے نجات پانے کے لیے بیتاب نہیں ہیں۔ مذہب کے نام سے ان غریبوں پر یہ قیود عائد کی گئی ہیں اور اپنے خدا کا حکم سمجھ کر وہ اس مصیبت کو خوشی سے برداشت

کرلیتی ہیں۔ لیکن برقعوں اور گاڑیوں کے پردوں سے جو للچائی ہوئی نگاہیں نکل نکل کر دنیا کی ہر چیز پر پڑتی ہیں وہ اس امر پہ شاہد ہیں کہ ان نظروں کو دنیا دیکھنے کی کس قدر حسرت اور سچی فطری زندگی کی کس درجہ تلاش ہے اس سے بھی انکار کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہو سکتی کہ بعض بدکار ہستیوں کے لیے موجودہ پردہ فی الحقیقت عیبوں اور گناہوں کی پردہ پوشی کا کام دے رہا ہے اور اگر انھیں تسکار کی یہ ٹٹی عزیز ہے تو عصمت پرستی کی بنا پر نہیں بلکہ عصمت فروشی اور معصیت کوشی کی بنا پر عزیز ہے۔

پردہ اگر مذہب اسلام کا کوئی حکم ہوتا تو یقیناً ہم اپنے پروردگار کا فرمان سمجھ کر نہایت خوشی سے اختیار کرتے اور اس کی خاطر ہمیں پھر جتنے بھی نقصان اٹھانے پڑتے انھیں بطیب خاطر برداشت کرتے۔ لیکن ہمیں معلوم ہے کہ ہمارا مہربان خدا ہمارے لیے یسر اور آسانی چاہتا ہے عسر اور تکلیف نہیں چاہتا اس لیے نہ وہ ہمیں ایسا حکم دے سکتا تھا اور نہ اس نے دیا ہے اور جب کہ یہ خدا کا حکم نہیں ہے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ہم ایک ایسی تباہ کن رسم کو کہ جس کی بدولت قوم کی مالی، اخلاقی اور جسمانی اور دماغی حالت روز بروز بد سے بدتر ہوتی چلی جا رہی ہے کیوں جاری رکھیں۔ مجھے معلوم ہے کہ اس مضمون کو پڑھنے کے بعد بہت سے بزرگ مجھے گالیاں دینے پر آمادہ ہو جائیں گے اور اکثر کا یہ خیال ہوگا کہ میں بھی انھی نوجوانوں میں سے ہوں جن کی بڑھی ہوئی حرص ان کے دلوں میں حسن عریاں کے نظارہ کا شوق پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن میں انھیں یقین دلاتا ہوں کہ مجھے اپنی عمر کی اس منزل سے گزرے عرصہ ہو چکا اور یہ جو کچھ بھی میں نے لکھا ہے اپنے مسلسل سی سالہ تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر لکھا ہے اسے پڑھ کر نفرت اور حقارت سے پھینک دینے کے بجائے اس بات کی ضرورت ہے کہ ذرا ٹھنڈے دل سے اس بات پر غور کیا جائے کہ ہم اپنے ایک ایسے دستور کو کہ جو کسی درجہ میں بھی مذہبی حکم نہیں ہے اور جس کی مذہبی حیثیت بالکل محرم کے تعزیوں اور شب برات کی آتشبازی کے برابر ہے اور اس قدر شد و مد کے ساتھ جاری رکھنے میں کہاں تک حق بجانب ہیں جب کہ ہم اپنے

آنکھوں سے یہ بھی دیکھ رہے ہیں کہ وہ دستور ہماری قوم کی تباہی اور بربادی میں ایک نمایاں حصّہ لے رہا ہے۔ پردہ کا جو مقصد بیان کیا جاتا ہے وہی اگر حاصل ہو جاتا تو خیر کچھ تو ہمارے آنسو پچھ جاتے کہ چلو بلا سے "بہت کچھ کھو کے کچھ تھوڑا" تو پایا۔ لیکن یہاں تو یہ صورت بھی نہیں ہے اور پردہ ہمیں اور سو طرح کے نقصان پہنچانے کے علاوہ خود عصمت کے لیے بھی بسا اوقات محافظ کی بجائے مخرب ثابت ہوتا ہے اور اب سمجھ میں نہیں آتا کہ رسم و رواج کی محبت کے علاوہ اور وہ کون سی چیز ہے جو ہمیں اسے ترک کر دینے سے روک رہی ہے جبر اور زور کے ذریعہ سے ہم کسی کے دل اور دماغ میں نیکیاں اور پرہیزگاری ٹھونسنے میں ہرگز ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے جو عصمت کہ موٹے موٹے تالوں اور اونچی اونچی دیواروں کی ممنون منت ہو گیا اسے بھی کسی طرح عصمت کہا جا سکتا ہے۔ مٹھائیاں اور پھل شیشے کی الماریوں میں بند کر کے گھر کے بچوں کے دلوں سے ہم ان کے کھانے کا شوق دور نہیں کر سکتے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شوق دور کر دینے کی بجائے ان کی شوق کی آگ کو اور بھڑکا دیتے ہیں۔ لیکن یہی پھل اور یہی مٹھائیاں اول دن سے ان کے سامنے کھلی پڑی رہیں اور دنیا میں آنکھیں کھول کر وہ دیکھیں کہ انھیں کوئی ہاتھ ہی نہیں لگاتا، تو قدرتی طور پر ان کی ذہنیت ہی یہ ہو جائے گی کہ خود بھی انھیں کبھی نہ چھوئیں۔ مار مار کر ہم کسی کو مسلمان نہیں بنا سکتے اور جب تک کہ ہم اپنی آوارگیوں اور عیاشیوں کے مناظر اپنے بچوں کو دکھاتے اور اپنی بداعمالیوں کے تذکرے ان کے کانوں تک پہنچاتے رہیں گے اس وقت تک جتنی بندشیں بھی ان پر عائد کی جائیں گی اسی قدر ان کے دلوں میں گناہ کی رغبت اور حرص بڑھتی چلی جائے گی۔ مقصود بالذات یہ نہیں ہے کہ ہماری عورتوں کا آنچل تک کوئی نہ دیکھے خواہ ہم دوسروں کی عورتوں کے عریاں جسموں کے دیکھنے کے لیے مکانوں کی دیواریں پھاندتے پھریں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہمارے ہر مرد اور ہماری ہر عورت کی ذہنیت ہی یہ ہو جائے کہ وہ ایک دوسرے کی طرف نگاہ اٹھا کر نہ دیکھیں اور یہی ہمیں اپنے خدا کی طرف سے حکم بھی ملا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر پردہ اٹھا دیا گیا تو ہماری قوم میں عصمت فروشی عام ہو جائے

گی اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں کہ ہمیں اپنے مردوں اور اپنی عورتوں پر ذرا سا بھی بھروسا نہیں ہے
اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ہمیں اس بات کا احساس ہے کہ ہم نے بندشیں اور قیود عائد کر کے
مردوں اور عورتوں کے دلوں میں ثمر ممنوعہ کی محبت اور حرص بہت زیادہ کر دی ہے ورنہ اگر ہم
ان قوموں کی حالت پر نگاہ ڈالیں جو بالکل وحشی ہیں اور ابھی تک سر ڈھکنے کا ہوش بھی انھیں نہیں آیا
ہے تو معلوم ہو گا کہ ان میں فحش اور بدکاری ہرگز ہرگز عام نہیں ہے بلکہ جہاں تک تحفظ عصمت کا تعلق
ہے ان کی حالت مہذب قوموں سے بدرجہا بہتر ہے۔ پردہ اٹھا دینے اور پردہ اٹھ جانے میں
بہت بڑا فرق ہے اور یہ میں بھی ماننے کو تیار ہوں کہ اگر پردہ کو ہم نے حسن انتظام اور مناسب
تدابیر کے ساتھ خود نہ اٹھا دیا اور وہ کچھ عرصہ کے بعد خود بخود اٹھ گیا تو یقیناً ایسے ہی حالات رونما
ہوں گے کہ جن کے خیال سے بھی اس وقت شرم آتی ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ
اہل مغرب اور وضع مغرب کو زبان سے گالیاں دینے کے باوجود ہماری قوم روز بروز مغرب کی وضع قطع
اور مغرب کے عادات و اطوار سیکھتی اور اختیار کرتی چلی جا رہی ہے۔ قالین اور گاؤ تکیہ کی جگہ میز کرسی
نے لے لی ہے۔ ہاتھ سے کھانا کھانے کی رسم متروک ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اردو کے ہر فقرہ میں
تعلیم یافتہ جماعت کی زبان سے ایک دو لفظ انگریزی کے ضرور سننے میں آ جاتے ہیں۔ انگرکھے،
اچکنیں اور سلیم شاہی جوتے طاق نسیاں کی زینت بن چکے۔ بڑے شہروں میں بہت سی خواتین نہ
صرف یہ کہ پردہ کو خیر باد کہہ چکیں بلکہ انھوں نے "گیسو بریدگی" بھی اختیار کر لی اور جب نوبت یہاں
تک پہنچ چکی ہے تو ظاہر ہے کہ پردہ اٹھے گا اور ضرور اٹھے گا لیکن اس وقت ہمارے انتظام سے
اور ہماری مرضی کے مطابق نہیں بلکہ تقلید مغرب میں اٹھے گا اور اس کے ساتھ ساتھ لازمی طور پر وہ تمام
بداخلاقیاں بھی آئیں گی جن کے لیے اہل مغرب بدنام ہیں۔ ابھی ممکن ہے کہ ہم حسن تدبیر کے ساتھ اپنی
بچیوں کو پردہ اٹھا دینے کے لیے تیار کر دیں اور تالوں میں بند کر کے انھیں حریص اور چور بنانے کی بجائے
صحیح اور عمدہ تربیت اور مناسب تعلیم کے ذریعہ سے ان کی ذہنیت دلیرانہ، شریفانہ بنا دیں تاکہ
ہماری آیندہ نسل کی خواتین کہ جنھیں بچپن ہی سے بے پردہ رہنے کی عادت ہو چکی ہے غیرانہ اور دلیرانہ

باہر نکلیں اور ان کے چہروں پر جالی اور کریپ کی نہیں بلکہ خود داری اور خود اعتمادی کی نقاب ہو اور کسی شریر سے شریر مرد کی بھی ہمت نہ پڑے کہ ان کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھ سکے۔ اگر ایسا نہ ہوا تب بھی جالی اور کریپ کی نقابیں اٹھ کر رہیں گی اور اس وقت ہماری خواتین کی ذہنیت وہی ہو گی جو آج یورپ اور امریکہ کی ہے۔ خدا وہ وقت بد نہ لائے!

صاف اور سچی باتیں ہمیشہ ناخوشگوار اور تلخ معلوم ہوا کرتی ہیں اور میں یقین کے ساتھ جانتا ہوں کہ میری یہ تحریر بہت سے دلوں کو ناگوار گزرے گی لیکن اگر جو کچھ میں نے بیان کیا ہے وہ حقیقت ہے تو مجھ سے ناراض ہونے والے اپنے دل میں ذرا یہ بھی سوچ لیں کہ اگر ان حالات کا ذکر نہ کیا جاتا تو کیا صورت حالات بدل جاتی۔ ایک چیز جو فی الحقیقت موجود ہے اس پر پردے ڈال کر ہم کسی طرح بھی اسے غیر موجود نہیں کر سکتے۔ اپنے گھر کے صاف ستھرے فرش پر اگر ہمیں کچھ کوڑا پڑا ہوا نظر آئے اور ہم اسے دری یا چاندنی کے نیچے اس غرض سے چھپا دیں کہ اس پر لوگوں کی نگاہیں نہ پڑیں تو کیا ہمارا گھر صاف ہو جائے گا؟

عمر فاروق

افغانستان دستوری راستے پر

دستور میں بنیادی حقوق اور اسلامی دفعات

حال میں افغانستان کے لیے جو مسودۂ دستور مرتب ہوا ہے اس کی جو دفعات بنیادی حقوق اور اسلام سے متعلق ہیں ان کا ترجمہ ذیل میں دیا جاتا ہے :

باب ۱ دفعہ ۲

افغانستان کا مذہب اسلام ہے۔ ریاست اپنے امور فقہ حنفی کے مطابق سرانجام دیتی ہے قوم کے جن افراد کا مذہب اسلام نہیں ہے وہ اپنی مذہبی رسوم قانون کے دائرے کے اندر رہتے ہوئے ان حدود کے اندر ادا کرنے میں آزاد ہیں جو عوام کے سکون اور شائستگی برقرار رکھنے کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔

باب ۲، دفعہ ۷

بادشاہ دین اسلام کے مقدس اصولوں کا محافظ، مملکت کی آزادی اور سالمیت کا پاسبان، دستور کا نگہبان اور افغانستان کی قومی وحدت کا مرکز ہے۔

دفعہ ۸

بادشاہ لازماً افغانی الاصل، مسلمان اور حنفی المذہب ہونا چاہیے۔

دفعہ ۱۱

خطبوں میں بادشاہ کا نام لیا جائے گا۔

دفعہ ۱۵

بادشاہ کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے اور سب پر اس کا احترام لازم ہے۔ وہ مندرجہ ذیل حلف اٹھائے گا:

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ میں حلف اٹھاتا ہوں کہ میں اپنے ہر عمل میں اللہ کو حاضر و ناظر سمجھوں گا۔ اسلام کے مقدس اصولوں کی حفاظت کروں گا، دستور کی حفاظت کروں گا، مملکت کی سالمیت کی حفاظت کروں گا، ملک کی آزادی کی حفاظت کروں گا، ریاست کے قوانین اور عوام کے حقوق کی حفاظت کروں گا، اور خدا سے توفیق مانگتے ہوئے حلف اٹھاتا ہوں کہ میں افغانستان کے دستور کے مطابق حکومت کروں گا، اور اپنی تمام تر مساعی افغان قوم کی فلاح اور ترقی کے لیے وقف کروں گا۔"

باب ۳، دفعہ ۲۵

افغان عوام بلا ترجیح و امتیاز قانون کے تحت یکساں حقوق و فرائض کے مالک ہیں۔

دفعہ ۲۶

آزادی انسان کا پیدائشی حق ہے۔ اس حق کی کوئی حدود بجز اس کے نہیں ہیں کہ وہ دوسروں کی آزادی پر اثر انداز نہ ہو، اور مفاد عامہ اس سے متاثر نہ ہو جس کی صراحت قانون میں کر دی گئی ہے۔

- انسان کی آزادی اور اس کا ناموس دونوں محفوظ و مامون ہیں۔
- ریاست انسان کی آزادی اور ناموس کی عزت کی حفاظت کی پابند ہے۔
- کوئی فعل جرم نہیں سمجھا جائے گا، الّا یہ کہ وہ کسی ایسے قانون کی رو سے جرم ہو جو اس فعل کے وقوع میں آنے سے قبل نافذ ہو چکا ہو۔
- کسی کو اس وقت تک سزا نہیں دی جا سکتی جب تک کہ کوئی عدالت مجاز کھلا مقدمہ چلا کر اس کو سزا نہ دے دے۔
- کسی کو سزا نہیں دی جا سکتی بجز ایسے قانون کی شرائط کے تحت جس کا اعلان ملزم کی طرف

منسوب فعل کے وقوع پذیر ہونے سے قبل کر دیا گیا ہو۔

- کسی پر مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، نہ کسی کو گرفتار کیا جا سکتا ہے مگر قانون کی شرائط کے مطابق۔
- کسی کو زیر حراست نہیں رکھا جا سکتا۔ مگر کسی عدالتِ مجاز کے جاری کردہ احکام کے تحت جو قانون کی شرائط کے مطابق ہوں۔
- برأت حالت اصلی ہے، ملزم معصوم تصور کیا جائے گا، الّا یہ کہ کوئی عدالت حکم صریح کے ذریعے سے اسے مجرم گردانے۔
- کسی جرم کا ارتکاب فعل ذاتی ہے، ملزم پر مقدمہ چلانا، اسے گرفتار کرانا یا نظر بند کرنا اور سزا سنانا خود مجرم کے سوا کسی دوسرے شخص کو متاثر نہیں کرتا۔
- کسی انسان کو جسمانی اذیت دینا جائز نہیں ہے۔ کوئی شخص کسی شخص کو نہ ایذا پہنچا سکتا ہے، نہ ایذا پہنچانے کا حکم دے سکتا ہے۔ خواہ وہ سچی بات اگلوانے کے لیے ہی کیوں نہ ہو، اور خواہ وہ ملوث شخص زیر تفتیش، زیر حراست، نظر بند یا سزایاب ہی کیوں نہ ہو۔
- کوئی ایسی سزا دینا جائز نہیں ہے جو انسان کی عزت اور اس کے وقار کے خلاف ہو۔
- وہ شہادت ناقابل اعتبار ہے جو کسی ملزم سے یا کسی بھی شخص سے جبر کر کے یا ڈرا دھمکا کر حاصل کی گئی ہو۔
- کسی جرم کا اعتراف ملزم کا وہ اقرار حقائق ہے جو کسی عدالتِ مجاز کے سامنے اس نے اپنی مرضی سے بقائمی ہوش و حواس کیا ہو۔
- ہر شخص مجاز ہے کہ قانون کے تحت اپنے خلاف عائد کردہ الزامات کی تردید کرنے کے لیے وکیل صفائی حاصل اور مقرر کرے۔
- کسی شخص کے قرض کی عدم ادائی مقروض کو اس کی کلی اور جزئی آزادی سے محروم نہیں کر سکتی۔ قرضوں کی وصول یابی کے طرق و ذرائع کی صراحت قانون میں کر دی گئی ہے۔
- ہر افغان، قانون کی شرائط کے مطابق ریاست کی قلمرو میں سفر کرنے اور سکونت

اختیار کرنے کا مجاز ہے۔ سوائے ان علاقوں کے جو قانوناً ممنوع ہوں۔

- ہر افغان، قانون کی شرائط کے مطابق، افغانستان سے باہر جانے اور واپس آنے کا حق رکھتا ہے۔
- کسی افغان کو افغانستان سے ملک بدر کرنے کی سزا نہیں دی جا سکتی۔

دفعہ ۲۷

کسی افغان کو جس پر کسی جرم کا الزام ہو کسی بیرونی ریاست کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔

دفعہ ۲۸

ذاتی جائے سکونت سے تعرض نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی شخص، بشمول سرکاری اہل کار، کسی شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر، یا کسی عدالتِ مجاز کے جاری کردہ احکام کے بغیر، یا قانون میں صراحت شدہ مقاصد و شرائط کی عدم موجودگی میں نہ داخل ہو سکتا ہے، نہ اس کی تلاشی لے سکتا ہے۔

- ثابت شدہ جرم کی صورت میں متعلقہ افسر کسی شخص کے گھر میں، اس کی مرضی کے بغیر یا پہلے سے حاصل کردہ عدالتی اجازت کے بغیر، محض اپنی ذمہ داری پر داخل ہو سکتا ہے، اور تلاشی لے سکتا ہے۔ تاہم مکان میں داخلے اور تلاشی کے بعد متعلقہ افسر کو قانون میں تجویز کردہ وقت کے اندر اندر عدالت کا فیصلہ حاصل کر لینا چاہیے۔

دفعہ ۲۹

ذاتی ملکیت محفوظ ہے۔

- کسی کی ذاتی املاک قانون کی شرائط اور عدالتِ مجاز کے فیصلے کے بغیر ضبط نہیں کی جا سکتیں۔
- سرکاری املاک، سرکاری ضروریات کے لیے حاصل کی جا سکتی ہیں۔ مگر صرف اس صورت میں جب کہ ایسا کرنا مفادِ عامہ کا مقتضا ہو، اور قانون کا مقرر کردہ منصفانہ معاوضہ ادا کر دیا جائے۔
- مفادِ عامہ کی خاطر، قانون کے ذریعہ سے ذاتی املاک کو محدود کیا جا سکتا ہے۔ اور اس سے

انتفاع کو نظم کا پابند کیا جا سکتا ہے، اور اس کی نگرانی کی جا سکتی ہے۔

- کسی کو اکتساب املاک اور اس سے انتفاع سے روکا نہیں جا سکتا، مگر قانون کی حدود میں رہتے ہوئے۔ مفادِ عامہ کے تحفظ کی خاطر استعمال املاک کا طریقہ قانون کے ذریعہ پابندِ قواعد و رہنمائی کیا جائے گا۔
- ذاتی املاک کے اعلان کے متعلق چھان بین، قانون کی شرائط کے مطابق کی جا سکتی ہے۔

دفعہ ۳۰

افراد کی آزادیٔ مراسلت اور اس میں رازداری کا حق ناقابل دخل اندازی ہے۔ خواہ یہ مراسلت بذریعہ ڈاک، ٹیلیفون یا تار ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔

- ریاست کو ذاتی پیغام رسانی میں تجسس کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، مگر قانون کی شرائط کے مطابق کسی عدالتِ مجاز کے جاری کردہ فیصلے کی مطابقت میں۔
- ہنگامی صورت حال میں جس کی صراحت قانون میں کر دی گئی ہے، ذمہ دار افسر پہلے سے حاصل کردہ اجازت کے بغیر محض اپنی ذمہ داری پر ذاتی خطوط کی چھان بین کر سکتا ہے، لیکن وہ پابند ہے کہ چھان بین کرنے کے بعد قانون میں مقرر کردہ وقت کے اندر عدالت کا فیصلہ حاصل کرے۔

دفعہ ۳۱

آزادیٔ خیال اور آزادیٔ اظہار خیال ناقابلِ دخل اندازی ہے۔

- ہر افغان، قانون کی شرائط کے مطابق اپنے خیالات کا اظہار زبانی طور پر، تحریری طور پر، تصویر کی شکل میں، اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع سے کرنے کا حق رکھتا ہے۔
- ہر افغان، قانون کی شرائط کے مطابق، حکام کو پہلے سے دکھائے بغیر، مواد طبع کرنے کا حق رکھتا ہے۔
- عام مطابع کے قیام اور مطبوعات کی اشاعت کی اجازت اور رعایت، قانون کی شرائط

کے مطابق صرف ریاست کو اور افغانستان کے شہریوں کو دی جاتی ہے۔

- صرف ریاست ہی کو ریڈیو اور ٹیلیفون اسٹیشن قائم کرنے کا حق ہے۔

دفعہ ۳۲

افغان شہری جائز اور پُرامن مقاصد کے لیے قانون کی شرائط کے مطابق اور پہلے سے سرکاری اجازت لیے بغیر جمع ہونے کے حق دار ہیں۔

- افغان قانون کی شرائط کے مطابق مادی یا غیر مادی مقاصد کے حصول کے لیے انجمنیں قائم کرنے کے حق دار ہیں۔

- افغان، قانون کی شرائط کے مطابق، سیاسی جماعتیں بنانے کے حق دار ہیں بشرطیکہ

(الف) جماعت کے مقاصد اور سرگرمیاں اور اس کے نظریات ان اقدار سے متصادم نہ ہوں جو دستور میں مندرج ہیں۔

(ب) جماعت کی تنظیم اور مالی وسائل خفیہ نہ ہوں۔

- ایک ایسی جماعت جو قانون کی شرائط کے مطابق قائم کی گئی ہو، قانونی وجوہ اور سپریم کورٹ کے فیصلہ کے بغیر توڑی نہیں جا سکتی۔

دفعہ ۳۳

ہر وہ شخص جسے انتظامیہ کی جانب سے بلاوجہ کوئی نقصان پہنچا ہو، معاوضہ کا حقدار ہے اور اپنے نقصان کی تلافی کے لیے عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔

- ریاست اپنے واجبات کی وصولی کے لیے ان حالات کے سوا جن کی صراحت قانون میں کر دی گئی ہے، کسی عدالتِ مجاز کے حکم کے بغیر کوئی کارروائی نہیں کر سکتی۔

دفعہ ۳۴

تمام افغان اس تعلیم کے حق دار ہیں، جو ریاست اور افغانستان کے شہریوں کی جانب سے مفت بہم پہنچائی جاتی ہے۔

- ریاست کا مقصود اس ضمن میں اس درجہ تک پہنچ جانا ہے، جہاں قانون کی شرائط کے مطابق ہر افغان کو تعلیم کی کافی سہولتیں بہم پہنچائی جائیں گی۔
- تعلیم کی نگرانی اور رہنمائی ریاست کا فرض ہے۔
- جن مقامات میں ریاست کی جانب سے پرائمری تعلیم کی سہولتیں بہم پہنچائی گئی ہیں وہاں تمام بچوں کی پرائمری تعلیم لازمی ہے۔
- صرف ریاست ہی کو اس بات کا حق پہنچتا ہے اور اسی کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ پبلک اسکول اور اعلیٰ تعلیم کے ادارے قائم کرے اور چلائے۔ اس دائرے سے باہر افغان پرائیوٹ سکول اور تعلیمی ادارے قائم کرنے کے حق دار ہیں۔ اس قسم کے اسکولوں کے قیام، نصاب اور مدت تعلیم کا تعین قانون کے ذریعے کیا جائے گا۔
- ریاست غیر ملکیوں کو، قانون کی شرائط کے مطابق، ایسے پرائیویٹ سکول قائم کرنے کی اجازت دیتی ہے جو صرف غیر ملکیوں کے لیے ہوں۔

دفعہ ۳۵

حکومت قومی زبان پختون کی تقویت و ترقی کے لیے ایک مؤثر منصوبہ تیار کرے گی اور اسے بروئے کار لائے گی۔

دفعہ ۳۶

ریاست اپنے وسائل کی حد تک، تمام افغانوں کو علاج اور امراض کی روک تھام کی سہولتیں فراہم کرنے کی پابند ہے۔ اس ضمن میں ریاست کا مطمع نظر ایک ایسے درجہ تک پہنچ جانا ہے جہاں تمام افغانوں کو کافی طبی سہولتیں میسر ہوں۔

دفعہ ۳۷

ہر وہ افغان جو جسمانی لحاظ سے صحیح و سالم ہے کام کرنے کا حق رکھتا ہے اور یہ اس کا فرض بھی ہے۔ مزدوروں کی تنظیم کے لیے جو قوانین وضع کیے گئے ہیں ان کا بنیادی مقصد ایسے

حالات پیدا کرتا ہے جن میں محنت کاروں کے مختلف طبقوں کے حقوق اور مفادات کا تحفظ ہو، روزگار کے مناسب مواقع مہیا کیے جائیں اور آجروں اور مزدوروں کے باہمی تعلقات مساوی اور ارتقائی بنیاد پر منظم کیے جائیں۔

- ریاست افغانوں کو ان کی قابلیت کی بنیاد پر اور قانون کی شرائط کے مطابق ملازم رکھتی ہے۔ پیشے اور صنعت کے انتخاب کی، قانون کی حدود میں رہتے ہوئے آزادی ہے۔
- جبری محنت ناجائز ہے، خواہ وہ ریاست ہی کے لیے کیوں نہ درکار ہو۔
- جبری محنت کی ممانعت ان قوانین کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتی جو مفاد عامہ کی خاطر اجتماعی جد وجہد کی تنظیم کے لیے جاری کیے جائیں۔

دفعہ ۳۸

ہر افغان ریاست کو ٹیکس اور واجبات ادا کرنے کا پابند ہے۔ کوئی ایسا ٹیکس اور محصول نہیں لگایا جا سکتا جو قانون کی شرائط کے مطابق نہ ہو۔ ٹیکس کی مقدار اور ادائی کے طریقۂ کار کا تعین قانون کے ذریعے سماجی انصاف کے مطابق کیا جائے گا۔

- ان شرائط کا اطلاق غیر ملکیوں پر بھی ہو گا۔

دفعہ ۳۹

ارض وطن کا دفاع تمام افغانوں کا مقدس فرض ہے۔

- تمام افغان، قانون کی شرائط کے مطابق، فوجی خدمات انجام دینے کے پابند ہیں۔

دفعہ ۴۰، دفعہ ۶۴

کوئی ایسا قانون جاری نہیں کیا جائے گا، جو اسلام کے اصولوں سے اور ان اصولوں سے جو اس دستور میں درج کیے گئے ہیں متصادم ہو۔

دفعہ ۶۹

بجز ان معاملات کے جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اس دستور میں خاص طریقوں کا

صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، باقی تمام معاملات میں قانون سے مراد وہ قرارداد ہے جس کی منظوری دونوں ایوان ہائے پارلیمان دے چکے ہوں، اور جس پر شاہ کے دستخط ہو چکے ہوں، اور جن معاملات میں ایسی کوئی قرارداد موجود نہ ہو وہاں قانون سے مراد شریعت اسلامیہ کے مذہب حنفی کی دفعات ہوں گی۔

باب ۷، دفعہ ۱۰۲

عدالتیں ان مقدمات میں جو ان کے سامنے پیش ہوں، اس دستور کی دفعات اور ریاستی قانون کا اطلاق کریں گی۔ ایسی صورت میں جب کہ کسی مسئلہ سے عہدہ برآ ہونے کے لیے دستور اور ریاستی قوانین کی دفعات موجود نہ ہوں، عدالتیں اس دستور کی مقرر کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے شریعت اسلامیہ کے مذہب حنفی کے اصولوں کے مطابق فیصلہ کریں۔

باب ۱۰، دفعہ ۱۲۰

اس دستور کے وہ اصول جو اسلامی عقائد و احکام کی پابندی سے متعلق ہیں اور آئینی شہنشاہیت کی بنیاد، ان دفعات کے مطابق جو اس دستور میں درج ہیں، اور وہ اقدار جن کی تصریح باب دوم کی دفعہ ۸ میں کی گئی ہے، ناقابل ترمیم ہیں۔

غزل

افسرؔ آغا لکھنوی

جب بھی چھیڑی ہے بات تمہیداً — آپ نے رُخ بدل دیا فوراً !
ہم جو دیکھیں تو جرم ہے شرعاً — آپ دیکھیں تو کچھ نہیں ـــــ سہواً
ہمسفر ہی کی تھی تلاش مجھے — راہ میں آپ کیوں ملے ضمناً
بہرِ ناموس عاشقی میں نے — تم سے نظریں بچائی تھیں قصداً
انتظارِ بہار ـــــ طولانی — التفاتِ بہار ـــــ مجملاً
کہہ اُٹھے مجھ کو وہ بھی سودائی — بات ان تک گئی ہے اندازاً
دستِ سیمیں ہے اب نہ وہ آنچل — پی لیے اشک ہم نے مجبوراً

جانتے ہیں کہ ہے وہی افسرؔ
پھر بھی چندرا رہے ہیں تصدیقاً

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ وہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک مجموعی ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی وقتی تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کے لیے پوری گنجائش ہر چند ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ علم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا کچھ اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ـــــ **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی جامع تشریح قیمت ۵۰ر۳ روپے
○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا شاعر فطرت و دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ـــــ **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اجتہاد کے حدود پر ایک نظر قیمت ۲ روپے ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپے ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۲ روپے ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور جامع تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۵۰ر۴ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواروی ـــــ **اسلام۔ دینِ آسان**: حضورِ اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان کا تجزیہ اس بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۲ روپے ○ **مقامِ سنت**۔ دینِ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱ روپے ○ **انتخابِ حدیث**: احادیث کا انتخاب قیمت ۸ روپے ○ **گلستان**

کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضور نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا قیمت ۱۰ روپے

○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۲/۷۵ روپے

○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز، قیمت ۱/۲۰ روپے ○ مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت: ۱/۷۵ روپے۔

○ تحدید نسل، قیمت ۰/۷۵ روپے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہو تا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۴/۵۰ روپے ○ زیدہ کتول کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۳/۵۰ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے قیمت ۵/۲۵ روپے بشیر احمد ڈار ایم۔ اے ——

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے ○ تاریخ تصوف اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۴/۲۵ روپے ○ مولانا رئیس احمد جعفری ——

○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اول ۷/۲۵ روپے۔

حصۂ دوم ۷/۵۰ روپے ○ سیاستِ شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶/۵۰ روپے۔ شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے —— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے۔

○ سر سید اور اصلاح معاشرہ: معاشرہ اصلاح کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴/۲۵ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) —— اسلام اور مذاہبِ عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴/۵۰ روپے ○ اسلام میں حیثیتِ نسواں: ۳/۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۳/۵۰ روپے

○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۱/۷۵ روپے۔ ○ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱/۷۵ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ۔

○ مقامِ انسانیت: خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) —— مذاہبِ اسلامیہ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۲ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۵۰ر۷ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۵۰ر۱ روپے ○ اسلام میں حریت،
مساوات اور اخوّت: قیمت ۲۵ر۱ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) —— قرآن اور
علم جدید: قیمت ۵۰ر۷ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۵۰ر۱ روپے۔

دیگر تصانیف

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے
○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثر لاہور (سید ہاشمی فریدآبادی) قیمت ۴ روپے۔
○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۰ر۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق)
قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ مکہ مسلم
تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے
○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم عارف)
قیمت ۵۰ر۳ روپے۔

تراجم

طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب
"عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۵۰ر۷ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ
کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۵ر۶ روپے
○ حیاتِ محمدؐ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۵۰ر۱۴ روپے
○ فقہ عمرؓ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ
ہے قیمت ۷۵ر۲ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔
یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۱۰۱ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo. pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

جمادی الثانی ۱۳۸۵ھ (اکتوبر ۱۹۶۵ء)

جلد ۱۴ —————— شمارہ ۱۰

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم - ایم شریف

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

مقالۂ افتتاحیہ

ہماری قومی زبان

رئیس احمد جعفری

اصولی طور پر اردو ہماری قومی زبان تسلیم کی جا چکی ہے اور ہمیں یہ عرض کرنے میں بھی کوئی تکلف نہیں کہ صوبائی اور مرکزی حکومت کی طرف سے اس کے حفظ و بقا، اور ترویج و اشاعت کی مخلصانہ کوششیں جاری ہیں، اور اس سلسلے میں لاکھوں روپیہ ہر سال صرف کیا جاتا ہے۔ اور یہ رائیگاں نہیں جاتا کام بھی خاصا ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ محکمۂ اوقاف اور غیر مسلم وقف کی طرف سے تصنیف و تالیف کا جو کام جاری ہے اس کی نوعیت و کیفیت اگرچہ بحث طلب ہو، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے بھی اردو کے فروغ و احیاء میں کافی مدد مل رہی ہے۔ نیم سرکاری یا حکومت کی مدد پانے والے اداروں یا بالکل نجی لٹریری اداروں کی طرف سے اردو کے سلسلے میں جو کام ہو رہا ہے وہ بھی ہر آئینہ مستحسن اور قابل تعریف ہے۔

بایں ہمہ اب تک اردو کو اس کا اصل مقام حاصل نہیں ہو سکا، اور اگر لیل و نہار یہی رہے تو ہمیں شبہ ہے کہ اس میں اتنی مدت لگ جائے گی جس کی تعیین مشکل ہے۔

آخر ایسا کیوں ہے؟

اس کا صرف ایک ہی سبب ہماری سمجھ میں آتا ہے۔

اور وہ سبب یہ ہے کہ سرکاری حکام و عمال از خود اس طرف توجہ نہیں کرتے اور حکومت انھیں اردو میں کام کرنے پر مجبور نہیں کرنا چاہتی، اور جب تک اردو دفتروں میں اور سیکریٹریٹ میں رائج نہ ہو جائے اس وقت تک اسے قومی زبان کہنا صرف دل کو خوش کر لینا ہے حقیقت

اور واقعہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔

سرکاری دفتروں اور سیکریٹریٹ کے حکام والا مقام کو ہم کیا کہنے کا حق رکھتے ہیں، جب کہ اردو کشی اور اردو سے بے نیازی کا عام وطیرہ ہم ان اداروں میں بھی دیکھتے ہیں جن کے قیام کا مقصد صرف اردو کی ترویج و اشاعت ہے اور جن کی طرف سے اردو کی کتابوں پر بے دریغ روپیہ صرف ہوتا ہے۔ ستم ظریفی کی انتہا یہ ہے کہ ان اداروں کی مجالس انتظامیہ کی کارروائی انگریزی میں لکھی جاتی ہے، تجویزیں انگریزی میں ہوتی ہیں، فیصلے انگریزی میں صادر کیے جاتے ہیں، حاہل چپراسیوں تک کو علیحدگی کے جو نوٹس، یا تقرر کے جو پروانے عطا ہوتے ہیں وہ انگریزی میں ہوتے ہیں —— یہ اگر سچ ہے تو ظلم اسے کیا کہتے ہیں؟

جہاں حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ سرکاری اور نیم سرکاری اداروں کو اردو کی ترویج پر مجبور کرے وہاں ہمارے دانشور طبقے کا بھی فرض ہے کہ وہ ادبی اداروں کو مجبور کرے کہ صرف اردو میں کتابیں چھاپنے پر اکتفا نہ کرے، بلکہ یہ ادارے باقاعدہ طور سے اپنی کارروائیاں اردو میں لکھا کریں، خط و کتابت اردو میں کریں، اور سارے تحریری امور اردو میں انجام دیں۔

حکومت اور دانشور طبقے کے ساتھ ساتھ کچھ ذمے داریاں ان لوگوں پر بھی عائد ہوتی ہیں جو خود کو اردو کا پاسباں اور نگہباں کہتے ہیں۔ کام صرف باتوں سے نہیں چلا کرتے، عمل کی بھی ضرورت ہے۔ عمل کا کیسہ اگر خالی ہو تو طوفانِ تکلم کیا فائدہ پہنچا سکتا ہے؟

بعض حلقوں کی طرف سے اردو کی بے مائگی اور تہی دامنی پر وقتاً فوقتاً وعظ و تلقین کا جو نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہے اسے بھی اب ختم ہو جانا چاہیے۔ اتنی بے بنیاد بات کو بار بار دہراتے رہنا نہ اظہارِ دانش ہے نہ معقولیت پسندی کا مظاہرہ۔

ریاست حیدرآباد دکن، ریاست بھوپال، ریاست رام پور، ٹونک، ریاست کشمیر، ریاست گوالیار، ریاست جے پور وغیرہ تقریباً سب ہی مسلم اور غیر مسلم ریاستوں میں کم و بیش سو سال تک اردو کو سرکاری زبان کی حیثیت حاصل رہی، اگر اردو میں یہ اہلیت نہیں تھی تو آخر

ان والا مقام ریاستوں کا کاروبار حسن و خوش اسلوبی کے ساتھ اتنی طویل مدت تک کس طرح انجام پاتا رہا؟

تعلیمی اعتبار سے بھی اردو کی تہی مائگی کا رونا صرف ستم ظریفی کا کمال ہے۔ حیدرآباد کی عثمانیہ یونیورسٹی اور وہاں کے تمام کالجوں اور مدرسوں میں اردو ہی ذریعۂ تعلیم تھی۔ ڈاکٹری انجینیرنگ، فلسفہ، ہیئت، کوئی علمی یا فنی موضوع ایسا نہیں تھا جو اردو میں نہ پڑھایا جاتا ہو، اسی طرح مولانا محمد علی مرحوم کی قائم کی ہوئی جامعۂ ملیہ اسلامیہ میں بھی تمام علوم و فنون اردو پڑھائے جاتے تھے۔ عثمانیہ یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ دونوں کے فارغ التحصیل طلبہ نے لندن، برلن، اور پیرس سے اعلیٰ ترین ڈگریاں لیں۔ اور غیر ملکی یونیورسٹیوں کے اساتذہ نے ان طلبہ کے مقابلے میں ان کی استعداد اور ذہانت کو سراہا، جن کا ذریعۂ تعلیم انگریزی رہا تھا۔ پاکستان میں ڈاکٹر محمود حسین خاں، سابق وزیر تعلیمات حکومت پاکستان (موجودہ صدر شعبۂ تاریخ کراچی یونیورسٹی) اور ڈاکٹر رضی الدین سابق وائس چانسلر پشاور یونیورسٹی و سندھ یونیورسٹی (موجودہ وائس چانسلر اسلام آباد یونیورسٹی) کے نام خاص طور پر ہم لینا چاہتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر جامعہ ملیہ اسلامیہ کے فرزند دلبند ہیں، اور ثانی الذکر عثمانیہ یونیورسٹی کے پسر والا قدر!

بہرحال وقت آگیا ہے کہ انگریزی کو جلد از جلد دانش گاہوں، اداروں، اور سرکاری دفتروں سے رخصت کیا جائے، اور اس کے بجائے اردو کو نافذ کیا جائے۔

ہمیں امید ہے، ہماری اس درخواست پر ہمدردانہ غور کیا جائے گا!

اور ہماری اس امید کی بنیاد یہ ہے کہ اس وقت مرکز میں اور صوبے میں جو اصحاب برسر اقتدار ہیں ان کا اخلاص، اور اردو سے ان کا شغف ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان حضرات کے دور میں یقیناً یہ کام جسے خواہ مخواہ دشوار بنا دیا گیا ہے بڑی آسانی اور خوش اسلوبی کے ساتھ انجام پا سکتا ہے، اور اگر خدانخواستہ یہ دور بھی صرف امید کے سہارے گزر گیا تو پھر امید کی جگہ اگر یاس لے لے تو کوئی

حیرت کی بات نہیں ہوگی۔

اے وائے ہمارے اگر اینٹ ہمارے ہیے

اگر واقعی اردو کو اس کا صحیح مقام دینا ہے تو پھر حرکت اور عمل کا آغاز ہو جانا چاہیے خواہ شروع شروع میں وہ محدود اور مختصر پیمانے پر کیوں نہ ہو، صرف نظریاتی طور پر آج تک دنیا کا کوئی مسئلہ بھی حل نہیں ہو سکا ہے۔ ہر نظریے کے ساتھ عمل کا جلو میں ہونا بہت ضروری اور لازمی ہے۔ بقول اقبال:

پیش کر غافل اگر کوئی عمل دفتر میں ہے

محمد حنیف ندوی

خوارج کے عقائد

(۲)

تمام خوارج اس مسئلہ میں متفق الرائے ہیں کہ جو شخص بھی تنزیلی یا تاویلی میں ان کا مخالف ہے اس سے توبہ کا مطالبہ کرنا چاہیے۔ اگر توبہ کرے تو بہتر ورنہ قتل کر دیا جائے۔ اختلاف فقط اس میں ہے کہ اس سلسلہ میں جہل قابل معافی ہے یا نہیں!

ان کا کہنا ہے اگر کوئی شخص زنا کرے، یا چوری کا مرتکب ہو، تو اس پر حد قائم کی جائے گی۔ اور پھر توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر توبہ کرے تو خیر ورنہ قتل کا مستوجب ہو گا۔

بعض کے نقطۂ نظر سے جو خدا کو نہ مانے اور انکار کر دے۔ ایسا شخص مشرک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

بعض کی رائے میں یہ کھلا ہوا شرک ہے اور انکار وجحود کسی شکل میں بھی ہو اس پر کفر و شرک دونوں کا اطلاق ہو گا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اصرار چاہے کسی گناہ پر ہو کفر ہے۔

یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو فنا کے گھاٹ اتار دے گا جو اسلام کو ماننے کے مکلف ہوں۔ تو یہ پورا عالم بھی فنا ہو گا۔ اس کے سوا کوئی اور صورت جائز نہیں کیونکہ اس عالم رنگ و بو کو تو پیدا ہی ان لوگوں کے لیے کیا گیا ہے، لہذا جب یہی نہ رہیں تو بقائے عالم کے کچھ معنی نہیں۔

ان میں کے بعض اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت و تکلیف فعل شئ کے ساتھ ساتھ ہے۔ اور یہ کہ استطاعت کے معنی تخلیہ (یعنی اختیارِ فعل کے کھلا چھوڑ دینے) کے ہیں۔ ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ استطاعت کے معنی تخلیہ کے نہیں۔ بلکہ وہ ایک ایسی شئ ہے کہ جس پر فعل کا دارومدار ہے اور اسی کی بدولت فعل معرضِ وجود میں آتا ہے۔ اور یہ کہ اس کا وجود فعل سے پہلے، اور عین صدورِ فعل کے ساتھ ساتھ دو مختلف وقتوں پر مشتمل نہیں۔ اور یہ کہ کسی فعل کے لیے استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ضد کے لیے یہ استطاعت نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو اپنے بندوں کو تکلیف مالایطاق دی ہے تو اس بنا پر کہ انھوں نے اس طرح کے افعال کو چھوڑ رکھا ہے، اس بنا پر نہیں کہ یہ ان کے دائرۂ استطاعت سے باہر ہیں۔ صلاحیت استطاعت دراصل توفیق۔ ٹھیک ٹھیک رہنمائی، فضل، انعام، احسان اور لطفِ الٰہی سے تعبیر ہے۔ اور کفر کی صلاحیت نام ہے، ضلالت، ناکامی، محرومی اور آزمائش و شر کا۔ اگر اللہ تعالیٰ کافروں کے لیے لطف و کرم سے کام لیتا تو وہ قطعی ایمان لے آتے کیونکہ اس کے ہاں لطف و کرم کے ایسے اسباب ہیں کہ اگر وہ ان کو مہیا کر دے تو کفار اختیار و رغبت سے دعوتِ اسلامی کو قبول کر لیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں پیدا کرتے وقت نظرِ کرم کا مستحق نہیں گردانا، نہ ان کے لیے موزوں ترین اسباب کی ارزانی فرمائی۔ اور نہ ان کی دینی کیفیتوں کی صلاح و بہبود کا کوئی اہتمام فرمایا۔ بلکہ اللہ نے گمراہ کیا اور ان کے دلوں پر مہر لگا دی۔ اس عقیدہ کے قائل "یحییٰ بن کامل"، "محمد بن حرب" اور "ادریس الاباضی" ہیں۔

الاباضیہ کے بہت سے لوگ اس بات کے قائل تھے کہ اعمالِ عباد مخلوق ہیں۔ اور ازل سے اللہ تعالیٰ جانتا اور ارادہ رکھتا ہے۔ کہ کن چیزوں کو وجود کے قالب میں ڈھلنا چاہیے۔ سو وہ اس علم و ارادہ کے مطابق وجود کے قالب میں ڈھلتی ہیں اور کن چیزوں کو خلعتِ وجود سے محروم رہنا چاہیے۔ سو وہ اس ازلی علم و ارادہ کی بدولت محروم رہتی ہیں۔ اور بندوں کی اطاعت و معصیت کی تمام صورتوں کے بارہ میں نہ صرف علم رکھتا ہے بلکہ ارادہ بھی۔ لیکن اس علم و ارادہ

کے یہ معنی نہیں کہ وہ انھیں پسند بھی کرتا ہے۔ بلکہ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ وہ نہ تو اس سلسلہ میں انکار کرنے والا ہے۔ اور نہ ان پر مجبور ہی ہے۔

ہم عنقریب جب قدر کے مسئلہ میں لوگوں کے عقائد وافکار بیان کریں گے تو ان کے اس قول کی بھی ابواب قدر کی وضاحت کے ضمن میں اچھی طرح تشریح کریں گے۔

تمام خوارج خلق قرآن کے قائل ہیں۔

الاباضیہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو مختلف مصلحتوں کے تحت دو مختلف حکم لگائے جاسکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے کھیت میں بلا اجازت گھس گیا ہے تو اب اللہ تعالیٰ اس کو کھیت میں سے باہر نکل آنے کی اجازت نہیں دے سکتے کیونکہ اس سے کھیت کو نقصان پہنچتا ہے۔ حالانکہ اس کا حکم ہی یہ ہے۔ لیکن چونکہ کھیت اس کا نہیں ہے اس لیے دوبارہ اسے روندنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ان میں کے اکثر اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے دل میں اپنی توحید ومعرفت کا خیال ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نہیں چاہتا کہ بندوں کے دل اس نعمت سے تہی رہیں۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اعراض کو بقا حاصل نہیں۔ سوا اس کے کہ کوئی عرض جسم کا جز ہو یہ ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے ہے جو جسم کو مجموعۂ اعراض گردانتے ہیں۔ ان میں اکثر کی یہ رائے ہے کہ اعراض کو جسم کے ابعاض یا حصص سمجھنا چاہیے۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ "الحسین" کے مذہب کے مطابق جز لایتجزیٰ جسم ہی ہوتا ہے۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ بندوں کے معاملہ میں اللہ کی جزا ومکافات، لطف وفضل سے کہیں زیادہ ہے۔ اسی طرح اس کی طرف سے آزمائشوں کا پلڑا عافیت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بھاری ہے۔ نیز یہ کہ ثواب استحقاق کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور فضل وابتلاء اللہ کی طرف سے ہے۔

ان میں کے بعض اس مشروب کو پینا جائز سمجھتے ہیں جس پر خمر کا اطلاق نہ ہوتا ہو، اور اس

کی قلیل مقدار مسکر نہ ہو، بلکہ کثیر مسکر ہو۔ ان کے ہاں جو حرام ہے وہ مسکر ہے۔

یہ لوگ اُس موحد مسلمان کی پیروی نہیں کرتے جو جنگ میں بھاگ کھڑا ہو۔ نیز عورتوں اور بچوں کے قتل کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ ہاں شیعہ کو مار ڈالنا، قیدی بنا لینا، اور ان کے مال و دولت کو بطور غنیمت کے لوٹ لینا ان کے ہاں البتہ جائز ہے۔ جنگ سے بھاگنے والے سے یہ لوگ وہی سلوک روا رکھتے ہیں جو ابوبکرؓ نے اہل ردہ سے روا رکھا۔

ان لوگوں کے نزدیک سلف میں صرف جابر بن زید، عکرمہ، مجاہد اور عمرو بن دینار کا شمار ہوتا ہے۔

الاباضیہ میں سے ایک صاحب ابراہیم نامی نے فتویٰ دیا کہ مخالفین سے لونڈیوں کی بیع جائز ہے۔ "میمون" نے اس رائے سے اور ہر اس شخص سے کہ جس نے اس کو جائز ٹھہرایا، اظہار برأت کیا۔ کچھ لوگوں نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا۔ چنانچہ انھوں نے نہ تو تحلیل کی تصدیق کی۔ اور نہ تحریم کی۔ ان لوگوں نے اپنے علماء سے اس مسئلہ میں رجوع کیا۔ علماء نے فتویٰ دیا کہ لونڈیوں کی بیع اور ہبہ دار التقیہ میں جائز ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے ابراہیم سے اظہار ولاء میں توقف اختیار کیا ہے یا توقف کو جائز سمجھا ہے انھیں توبہ کرنا چاہیے اور میمون کو بھی اپنے قول سے تائب ہونا چاہیے۔ یہی نہیں۔ وہ عورت جو فتویٰ معلوم ہونے سے پہلے حالت توقف میں مر گئی ہے اس سے بھی اظہار برأت کرنا چاہیے۔ نیز خود ابراہیم سے بھی اس معاملہ میں توبہ کا مطالبہ کرنا چاہیے کہ اس نے باوجود مسلمان ہونے کے ان لوگوں کے اس عذر کو کیوں تسلیم کیا کہ وہ اس سے اظہار ولاء نہیں کر سکتے۔ بلکہ جن لوگوں نے میمون کے واضح کفر کے باوصف اس سے اظہار برأت کرنے میں پس و پیش سے کام لیا ہے ان کو بھی تائب ہونا چاہیے۔

اس طرح جن لوگوں نے توقف سے توبہ نہیں کی اور اس موقف پر جمے رہے ان کو "الواقفۃ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ خوارج نے ان سے لاتعلقی کا اظہار کیا۔

ابراہیم مخالفین سے لونڈیوں کی بیع کے مسئلہ میں ثابت قدم رہے اور میمون تائب ہو گئے۔

الاباضیہ کا کہنا ہے کہ وہ تمام احکام جن کا بجالانا اللہ تعالیٰ نے ضروری ٹھہرایا ہے دائرۂ ایمان میں داخل ہیں۔ اور ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ لیکن یہ کفر، کفر نعمت ہے، کفر ترک نہیں۔ اور کبیرہ گناہ کے مرتکب ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

مخالفین کے معصوم بچوں کے عذاب کے سلسلہ میں بہت سے الاباضیہ نے توقف اختیار کیا ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے جائز سمجھا ہے ان کے نزدیک بھی یہ عذاب آخرت میں بہرحال منتقمانہ انداز کا نہیں ہو گا۔ کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان بچوں کو ازراہ کرم جنت میں داخل کرے گا۔ انہی میں سے بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے عذاب سے دوچار تو ضرور ہوں گے۔ مگر یہ دوچار ہونا۔ ایجاباً ہو گا۔ تجویزاً نہیں۔

ہم یہ بتاتے ہیں کہ عورتوں کے مسئلہ میں ان کے اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟

"الواقفۃ" میں سے ایک فرقہ "الضحاکیہ" نامی نے اس بنا پر ان سے علیحدگی اختیار کر لی ان کے نزدیک دارالتقیہ میں اس مسلمان عورت سے نکاح جائز ہے جو ان کے نقطۂ نظر سے کفار میں سے ہو۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ ان کے نزدیک اس کافرہ سے نکاح جائز ہے جس کا تعلق ان کی اپنی قوم کے کفار سے ہو۔ لیکن دارالعلانیہ میں اس انداز کا نکاح ان کے ہاں جائز نہیں۔

الضحاکیہ میں کا ایک فرقہ اس شخص کے بارہ میں توقف سے کام لیتا ہے اور اظہار برأت نہیں کرتا ہے جس نے کہ اس قسم کا نکاح کیا۔ لیکن ان کا کہنا ہے کہ ہم ایسی عورت کو مسلمانوں کے سے حقوق دینے کے لیے تیار نہیں۔ چنانچہ اگر یہ مر جائے تو ہم اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھیں گے یعنی ان کے بارہ میں ہم توقف سے کام لیں گے۔ بعض نے اس سے اظہار برأت ضروری سمجھا ہے۔

ان لوگوں سے متعلق جن پر شرعی حد لگ چکی ہے اختلاف رائے ہے۔ بعض ان سے اظہار برأت کرتے ہیں۔ بعض ولاء کے قائل ہیں۔ اور بعض توقف مناسب سمجھتے ہیں۔

دارالکفر میں جو لوگ رہ رہے ہیں ان سے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ہمارے نزدیک ان کی حیثیت کفار کی سی ہے۔ سوا اس شخص کے کہ جس کے ایمان کے بارہ میں ہمیں یقین کے ساتھ معلوم ہو۔ بعض کا قول ہے یہ دار اختلاط کے رہنے والے ہیں۔ یعنی ان کا معاملہ خلط ملط ہو گیا ہے۔ لہذا جب تک کسی شخص کے ایمان سے متعلق ہمیں ذاتی طور پر علم نہ ہو ہم اس سے تعلقات ولاء قائم نہیں کریں گے۔ اور جن کے بارہ میں ہمیں ذاتی علم نہ ہو پائے ان سے متعلق سکوت و توقف سے کام لیں گے۔ خود ان میں اختلاف رائے کے باوجود ولاء و تودد کے رشتے استوار تھے۔ اسی سلسلہ میں ان کا یہ قول تھا:

الولایة تجمعنا

ولاء ہمیں ایک رشتے میں منسلک کرنے والا ہے

اس ولاء کے سبب انھیں 'اصحاب الفسار' کہا گیا۔ اور انھوں نے اپنے مخالفین کو، جو سکوت و توقف کے حامی تھے 'اصحاب المراۃ' کے نام سے پکارا۔

الواقفہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ وہ ہے جس نے ناکحہ سے ولاء کو جائز قرار دیا۔ دوسرا گروہ 'عبدالجبار بن سلیمان' کی طرف منسوب ہے۔ یہ لوگ ایسی ناکحہ سے اظہار برأت کرتے ہیں جس کا تعلق اپنی ہی قوم کے کفار سے ہو۔

اور اب ہم عبدالجبار کا قصہ بیان کرتے ہیں جس نے ثعلبہ سے اس کی بیٹی کا رشتہ طلب کیا۔ پھر اسے اس کے بالغ ہونے میں شبہ ہوا۔ اور اس نے اس کی ماں سے اس کے بلوغ کے بارہ میں دریافت کیا۔ یہاں تک کہ ثعلبہ اور عبدالکریم میں مسئلہ اطفال میں اختلاف رونما ہوا۔ اور یہ دونوں باہم مختلف راستوں پر گامزن ہو گئے۔ حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں فکر و عقیدہ کی یک جہتی تھی۔

قصہ یہ ہے کہ عبدالجبار نے جب ثعلبہ سے اس کی بیٹی کا رشتہ طلب کیا تو اس نے مطالبہ کیا کہ مہر چار ہزار درہم ہونا چاہیے۔ اس پر عبدالجبار نے لڑکی کی ماں کے پاس ام سعید نامی ایک عورت دریافت احوال کے لیے بھیجی۔ پوچھنا یہ تھا کہ لڑکی بالغ ہے یا نہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر لڑکی بالغ ہے اور اسلام کا اقرار کرتی ہے تو میں اس گراں قدر مہر کی پرواہ نہیں کرتا۔ ام سعید نے اس کی ماں کو جب عبدالجبار کا یہ پیغام پہنچایا تو اس نے کہا۔ میری بیٹی مسلمان ہے۔ چاہے بالغ ہو۔ چاہے بالغ نہ ہو۔ اور قطعی اس بات کی ضرورت نہیں کہ جب بالغ ہو جائے تو اس سے از سر نو اسلام کا اقرار کرایا جائے۔ عبدالجبار نے دوسری بار اس کی یہ بات ماننے سے انکار کر دیا۔ ثعلبہ نے ان دونوں کی باتیں سنیں اور دونوں کو سمجھانے بجھانے کی کوشش کی۔ اسی حال میں ان سے عبدالکریم بن عجرد کا سامنا ہوا۔ ثعلبہ نے اسے صورت حال سے آگاہ کیا۔ عبدالکریم کی یہ رائے تھی، کہ بلوغت کے بعد از سر نو اسلام کی دعوت دینا ضروری ہے۔ اور جب تک دعوت کے تقاضے پورے نہ ہو جائیں اس سے اظہار برأت کرنا چاہیے۔ ثعلبہ نے یہ نہ مانا۔ اس نے کہا ہم اس کے ولاء پر ثابت قدم رہیں گے۔ ہاں اسلام کی دعوت البتہ دیں گے۔ کیونکہ اس کے بغیر یہ اسلام کو کما حقہ پہچان نہیں پائے گی۔ اس طرح ان لوگوں نے ایک دوسرے سے اظہار برأت کیا۔

الخوارج میں سے ایک فرقہ "البیہسیہ" کے نام سے موسوم ہے۔ یہ ابی بیہس" کی طرف منسوب ہے۔

اس فرقہ کے بانی ابی بیہس نے جس بدعت کا ارتکاب کیا وہ یہ تھی کہ اس نے "میمون" کو اس بنا پر کافر قرار دیا کہ اس نے دارالکفر میں ملوکہ کی بیع کو حرام قرار دیا۔ جس کا تعلق ہماری قوم کے کفار سے ہے۔ نیز اس وجہ سے اس نے اس کی تکفیر کی کہ اس نے ان لوگوں سے اظہار برأت کیا جو اسے جائز سمجھتے تھے۔ اس نے اہل ثبت یعنی ان توقف کرنے والوں کو کافر گردانا جنھوں نے میمون کے کفر کو نہیں جانا۔ اور اس حقیقت سے آگاہی حاصل نہیں کی کہ اس مسئلہ میں ابراہیم برسر حق ہے۔

اس نے ابراہیم پر بھی کفر کا فتویٰ لگایا کیونکہ اس نے توقف اختیار کرنے والوں سے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔ حالانکہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ توقف اختیار نہیں کیا تھا، بلکہ اس کے دلاء کے بھی حامی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں میمون سے بھی انھوں نے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔

اس کے نزدیک توقف کا تعلق اشخاص سے نہیں متعین مسائل سے ہے۔ لیکن جب کوئی شخص کسی مسئلہ کی خلاف ورزی کرے تو دیکھنے والوں کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں تھا، کہ جس شخص نے اظہار کیا ہے، اور حق پر عمل پیرا ہوا ہے یہ اس کو پہچانیں۔ اور اسی طرح جس نے باطل کا اظہار کیا، اور باطل پر قائم رہا، اس کی تعیین کریں۔

ابوبیہس کا خیال تھا کہ اس وقت تک کوئی شخص مسلمان نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اللہ، رسول، اور ان جملہ تعلیمات کی معرفت کا اقرار نہ کرے جن کو آں حضرتؐ نے پیش فرمایا ہے۔ اور اولیاء اللہ نے اظہار ولاء اور اعداء اللہ سے اظہار برأت نہ کرے۔

اور یہ کہ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے، اور ان کے بارہ میں وعید بھی آئی ہے، ان کو جاننا بوجھنا اور ان کی تفسیر وتشریح سے آگاہ رہنا ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ ہاں بعض احکام ایسے ہیں کہ جن کی جزئیات وتشریح سے واقف ہونا ضروری نہیں بلکہ ان کے بارہ میں سرسری علم ہی کافی ہے۔ ہاں اگر کوئی ان احکام ومسائل سے دوچار ہو تو البتہ اس کو اس کے متعلقات سے پوری پوری واقفیت ہونا چاہیے۔

نیز یہ کہ جن باتوں کو کوئی شخص نہیں جانتا ہے ان میں توقف اختیار کرنا ضروری ہے۔

اور یہ کہ دین علم کے ذریعے ہی حاصل ہوتا ہے۔

ان خیالات پر خوارج کے بہت سے لوگوں نے صاد کیا۔ اور بہت سوں نے مخالفت کی اور انھیں ان افکار کی بنا پر "البیہسیہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ لیکن خود انھوں نے

اپنے مخالفین کو "الواقفہ" کے لقب سے پکارا۔

اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ انسان اگر وظیفہ دین سے بہرہ مند ہے تو وہ مسلمان ہے۔ چاہے اس کے ماسوا سے آگاہ نہ ہو۔ وظیفہ دین یہ ہے کہ اس حقیقت کا اقرار کرے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور محمدؐ اللہ کے رسول اور عبد ہیں۔ اور ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ نیز اولیاء اللہ کے ساتھ اظہار ولاء اور اعداء اللہ کے ساتھ اظہار برأت کرے۔ اگر اتنی سی باتیں کسی شخص میں پائی جاتی ہیں تو وہ مسلمان ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص کسی ناجائز بات یا حرام کا ارتکاب کرتا ہے کہ جس میں باقاعدہ وعید آئی ہے تو اس کے بارہ میں اس کو پورا پورا علم ہونا چاہیے۔ چنانچہ اگر وہ اس حرام کے بارہ میں کچھ نہیں جانتا ہے تو کافر ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص فرائض میں سے کسی بڑے فرض کو ترک کر دیتا ہے اور اس کی اہمیت سے آگاہ نہیں ہے تو وہ بھی کافر ہے۔

اور اگر اس سے اظہار ولاء کرنے والوں میں سے کوئی شخص بچشم خود دیکھتا ہے کہ اس نے فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے۔ لیکن یہ نہیں جانتا ہے کہ یہ فعل شرعاً حرام ہے یا حلال ہے اور یا اس کے نزدیک اس کی حلت و حرمت مشتبہ ہے اس لیے اس نے اس میں توقف اختیار کیا ہے اور اس توقف کی بنا پر نہ تو اس نے اظہار ولاء کیا ہے اور نہ اظہار برأت۔ تو اس صورت میں 'البیہسیہ' ایسے شخص سے اظہار برأت ضروری سمجھتے ہیں۔

'البیہسیہ' کا ایک فرقہ 'العوفیہ' کہلاتا ہے۔ اس کی پھر دو شاخیں ہیں۔

۱۔ ایک شخص کا کہنا ہے کہ جس شخص نے دار الہجرت، اور جہاد سے پلٹ کر قعود اختیار کر لیا اور بیٹھ رہا ہم اس سے اظہار برأت کرتے ہیں۔

۲۔ دوسری شاخ کا قول ہے کہ ہم اس سے اظہار برأت نہیں کرتے کیونکہ اس نے برحال امر حلال ہی کو اختیار کیا ہے۔

"العوفیہ" کی دونوں شاخوں کا عقیدہ ہے کہ اگر امام کافر ہو جائے تو تمام رعایا بغیر کسی تخصیص کے کافر ہو جاتی ہے۔ وہ جو موجود ہے وہ بھی اور وہ جو موجود نہیں ہے وہ بھی۔

"البیہسیہ" نے ان دونوں شاخوں سے اپنے کو بری الذمہ قرار دیتے ہیں۔ اور ابیہس سے ولاء کے دعویدار ہیں۔

'البیہسیہ' کا ایک فرقہ 'اصحاب السؤال' کے لقب سے ملقب ہے۔ انھیں شبیب النجرانی" کے پیروکاروں سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

ان کی بدعت طرازی یہ ہے کہ یہ ہر اس شخص کو مسلمان سمجھتے ہیں جو کلمۂ شہادت کا اقرار کرے۔ اور اللہ کے اولیاء سے دوستی اور اس کے اعداء سے دشمنی کا دم بھرے۔ اور ان تمام تعلیمات پر بحیثیت مجموعی ایمان رکھے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئی ہیں۔ اس کے علاوہ باقی جن چیزوں کو اللہ نے فرض ٹھہرایا ہے ان کے بارہ میں چاہے اسے علم ہو، چاہے نہ ہو۔ ایسا شخص ان کے نزدیک مسلمان ہے۔ یہاں تک کہ کسی گناہ کبیرہ سے دوچار ہو، اور پھر اس بارے میں سوال کرنے اور مزید تفصیلات جاننے کی کوشش کرے۔

مسلمانوں کے معصوم بچوں سے متعلق انھوں نے الواقفہ سے علیحدہ روش اختیار کی اور وہی کہا جو الثعلبیہ کہتے ہیں کہ وہ دونوں صورتوں میں مومن ہیں۔ بالغ ہوں، چاہے نابالغ، جب تک کہ کفر اختیار نہ کریں۔

اور یہ کہ کفار کی اولاد دونوں صورتوں میں کافر ہے۔ بالغ ہو چاہے نابالغ۔ جب تک کہ ایمان نہ لائیں۔

مسئلہ قدر میں ان کا وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے ۔
"البہیسیہ" نے ان سے اظہار براءت کیا ہے ۔

بعض "البہیسیہ" کا کہنا ہے کہ مرتکب زنا کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کفر کا ارتکاب کیا ہے جب تک اس کا معاملہ امام یا والی کے سامنے پیش نہ ہو جائے اور وہ اس پر حد نہ لگا دے ۔ "الصفریہ" نے ان کے اس موقف کی تائید کی ۔ مگر یہ کہا کہ ہم اسے نہ مومن کہیں گے نہ کافر ۔ بلکہ توقف اختیار کریں گے ۔

البہیسیہ کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام اگر کافر ہو جائے تو اس کی رعیت کو بھی کافر ہی گردانا جائے گا ۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ موجودہ اسلامی ممالک دار الشرک کے حکم میں ہیں ۔ اور ان میں سب بسنے والے مشرک ہیں ۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ جب تک کسی شخص کے بارہ میں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ ان کا ہم عقیدہ ہے اس وقت تک اس کے پیچھے نماز نہیں پڑھنا چاہیے ۔ یہ گروہ اہل قبلہ کے قتل کو جائز سمجھتا ہے اور اس میں بھی کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ ان کو لونڈی اور غلام بنا لیا جائے ۔

"البہیسیہ" کا کہنا ہے کہ لوگ دو وجہ سے شرک کے مرتکب ہوتے ہیں ۔ ایک تو دین کے معاملہ میں جہل و لاعلمی اختیار کر کے اور دوسرے اس بنا پر کہ یہ گناہوں سے ملوث ہوتے ہیں ۔ ہاں اگر گناہ صغیرہ اور ایسا ہو کہ اس کے بارہ میں کوئی سخت حکم نہ آیا ہو تو یہ البتہ بخشش کے لائق ہے ۔ اور یہ کہ اللہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ گناہوں سے متعلق احکام کو ہم سے چھپائے اور واضح نہ کرے ۔ کیونکہ اخفاء کی یہ نوعیت اگر جائز ہوتی تو شرک میں بھی جائز ہوتی ۔

ان کا کہنا ہے کہ حدود اور قصاص کے مرحلے میں جو شخص توبہ کرتا ہے اگر ان گناہوں کے

ارتکاب کا یہ اقرار بھی کرتا ہے تو مشرک و کافر ہے۔ کیونکہ حدود کا نفاذ اسی شخص پر ہوتا ہے جس کے بارہ میں عنداللہ کفر کی شہادت دی جائے۔

بعض "البیہسیہ" کا قول ہے کہ ہر مشروب جو حلال ہو، اگر اس کے پینے سے سکر لاحق ہو تو یہ موجب حد نہیں ہے۔ اسی طرح اگر نشہ کے عالم میں کوئی شخص ترک صلوٰۃ کرتا ہے یا حق سبحانہٗ کو گالی دے بیٹھتا ہے تو اس پر بھی نہ حد لگے گی اور نہ یہ کسی خاص حکم کا مستوجب ہو گا بلکہ جب تک یہ نشہ میں ہے اسے کافر بھی نہیں کہا جائے گا۔

ان کا یہ قول تھا کہ شراب (یعنی بجز خمر) میں حلت اصل ہے۔ لہٰذا قلیل و کثیر کی کوئی قدغن نہیں۔ سب حلال اور جائز ہے۔

"البیہسیہ" کی ایک شاخ "اصحاب التفسیر" کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا بانی "الحکم بن مروان کوفی" ہے۔

اس کا یہ عقیدہ تھا کہ کسی مسلمان کے خلاف جب کوئی شہادت دے تو جب تک وہ شہادت کی تفسیر و توجیہہ نہ بیان کرے اس کی شہادت ناجائز تصور کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا تھا کہ اگر چار گواہوں نے مثلاً کسی مسلمان کے خلاف زنا کی شہادت دی تو صرف یہ شہادت جائز نہیں مانی جائے گی جب تک گواہ یہ نہ بتائیں کہ یہ گناہ کیونکر سرزد ہوا۔ یہی عقیدہ ان کا تمام حدود کے متعلق تھا۔ "البیہسیہ" نے بحیثیت مجموعی ان سے اظہار برأت کیا۔ اور ان کو "اصحاب التفسیر" کے نام سے پکارا۔

"البیہسیہ" کے ایک فرقے العوفیہ کا کہنا ہے کہ سکر بے شک کفر ہے مگر یہ کفر اس وقت قرار پائے گا جب اس کے نتیجے میں کچھ دوسری اشیاء کا ارتکاب ہو گا۔ مثلاً ترک صلوٰۃ وغیرہ۔ کیونکہ کسی شارب کا حالت سکر میں ہونا اسی وقت معلوم ہو گا جب وہ اس کے ساتھ ایسی حرکت کا

ارتکاب کرے گا جو اس کے سکر پر دلالت کناں ہو۔

خوارج کا ایک گروہ "اصحاب صالح" پر مشتمل ہے۔ مگر صالح نے کسی مسئلہ میں تفرد اختیار نہیں کیا۔ اس کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ یہ عقائد کے لحاظ سے "صفری" تھا۔

الصفریہ اور اکثر خوارج کا یہ قول ہے کہ ہر بڑا گناہ کفر ہے۔ اور ہر کفر شرک ہے۔ اور ہر ہر شرک شیطان کی عبادت کے مترادف ہے۔

الفضلیہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حقیقت کا زبانی اعتراف کرتا ہے جو مسلمانوں میں جانی بوجھی اور معروف ہے، اور اس کی توجیہہ وہ نہیں کرتا جو مسلمانوں میں مسلّم ہے۔ تو اس سے وہ کفر و عصیان کا مرتکب نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے لیکن اس کی توجیہہ اپنے طور پر یہ سمجھے ہوئے ہے کہ میں اس خدا کا اقرار کر رہا ہوں جس کے اولاد اور بیوی بھی ہے۔ یا اس کے ذہن میں کسی ایسے بت کا نقشہ ہے جسے وہ خدا سمجھتا ہے۔ یا مثلاً "محمد رسول اللہ" کہتا ہے۔ لیکن ہدف عقیدت کوئی دوسرا ہے۔ خدائے تعالیٰ کو حیی و قیوم قرار دیتا ہے اور اس نوع کے دوسرے کلمات استعمال کرتا ہے لیکن دل میں غیر اللہ کو بسا رکھا ہے (ایسی تمام صورتوں میں یہ توجیہات غلط، نا قابلِ التفات اور مہمل ہوں گی، اور اعتبار اصل الفاظ اور ان کے معانی کا کیا جائے گا)۔

"الیمان بن رباب الخارجی" کا کہنا ہے کہ الصفریہ کی ایک شاخ نے "البیہسیہ" کے اس عقیدہ کی تائید کی ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے جو حرام ہے تو اس پر فتویٔ کفر نہیں لگے گا جب تک اسے سلطان کے سامنے پیش نہ کیا جائے اور وہ اس پر حدِ

لگا دے۔ چنانچہ جب اس پر حد لگ چکے گی تو یہ آپ سے آپ دائرۂ کفر میں داخل ہو جائے گا۔ فرقہ البیہسیہ اس درمیانی عرصہ تک کہ جس میں اس پر حد نہ لگے مرتکب حرام کو ایمان و کفر کے نام سے موسوم نہیں کرتا۔ لیکن الصفریہ کی یہ شاخ اس کو مومن ہی سمجھتی ہے جب تک کہ حد کا نفاذ نہ ہو جائے۔

کہا جاتا ہے کہ خوارج کے ایک گروہ نے اس متبدعانہ تفرد کو اختیار کیا ہے کہ وہ اور ان کے تمام ہم نوا، بغیر کسی شرط اور استثنا، کے قطعی جنتی ہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان میں کا فرقہ "الحسینیہ" کے لقب سے ملقب ہے۔ ان کا امام "ابی الحسین" نامی ایک شخص تھا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ موجودہ اسلامی حکومتیں دار الحرب کے حکم میں داخل ہیں۔ لیکن اس کے باوجود کسی شخص کے خلاف اس وقت تک کوئی اقدام نہیں ہونا چاہیے جب تک کہ جانچ پرکھ کر تسلی نہ کر لی جائے۔ اپنے موافقین کے معاملہ میں خصوصیت سے یہ "ارجاء" سے کام لیتے تھے۔ اور مخالفین کو بوجہ ارتکاب کبائر کے کافر و مشرک گردانتے تھے۔

الیمان کا کہنا ہے "الشمراخیہ" کے قائد عبد اللہ بن شمراخ کا قول ہے کہ اپنی قوم میں کے مخالفین کا خون بہانا۔ چوری چھپے تو ناجائز ہے، ہاں دار العلانیہ میں البتہ جائز ہے۔ اور یہ کہ والدین چاہے مخالفین کی صف میں شامل ہوں، ان کا قتل دار التقیہ اور دار الہجرۃ میں ناجائز ہے۔

خوارج میں لغت کے عالم "ابوعبیدہ معمر بن مثنیٰ" ہیں۔ ان کا تعلق 'صفریہ' سے تھا۔ اور شعراء میں سے "عمران بن حطّان" ہیں۔ یہ بھی عقیدۃً صفری تھے۔ جہاں تک مصنفین اور علم الکلام کے ماہرین کا تعلق ہے ان میں عبداللہ بن یزید، محمد بن حرب اور یحییٰ بن کامل معروف ہیں۔ یہ سب "اباضیہ" تھے۔ الیمان بن رباب پہلے ثعلبیہ پھر بیہسی ہو گئے۔ سعید

بن ہارون میری رائے میں اباضی تھے

خوارج جن لوگوں کو اسلاف کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں، وہ یہ ہیں (ابو) استفتار، جابر بن زید، عکرمہ، اسماعیل بن سمیع، ابو ہارون العبدی اور ہبیرہ بن مریم۔

خوارج میں کے وہ حضرات جن کے بارہ میں نہ تو خروج و بغاوت کی تصریح ہے۔ اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کسی خاص تصور کا اضافہ کیا۔ صالح بن مسرّح اور "داود" ہیں۔ ان دونوں کا آپس میں میل جول تھا۔ یہ آپس میں مل کے بیٹھتے اور اُن مسائل کے نئے نئے حل پیش کرتے جو خوارج استخوان نزاع بنتے۔ عمر کے آخری حصہ میں انھوں نے کسی شورش میں البتہ حصہ لیا۔ مگر ان کا یہ خروج شہرت نہ حاصل کر سکا۔ رباب السجستانی، اور ان کے بارہ میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ ایک مرتبہ لشکر میں ایک شخص کی لاش ملی۔ اس کے اسلام کے متعلق خوارج میں اچھا خاصہ اختلاف رونما ہوا۔ جس کو ان دونوں نے خوب خوب ہوا دی۔

ان میں بعض کی یہ رائے تھی کہ جس شخص کی لاش مخالف گروہ کے عسکر میں ملتی ہے اس کو ہم کافر ہی گردانیں گے تاوقتیکہ اس کا برسرحق ہونا ثابت ہو جائے۔ بعض کا کہنا تھا کہ نہیں وہ مسلمان ہے۔ تاوقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس نے حق کے لیے جان نثار نہیں کی۔

اسی گروہ کا ایک آدمی ہارون الضعیف بھی ہے۔ اس کے متعلق مروی ہے کہ یہ مخالفین کی عورتوں سے نکاح وازدواج کے تعلق کو جائز سمجھتا تھا۔ اس کا یہ کہنا تھا کہ یہ اہل کتاب کے حکم میں داخل ہیں۔

خوارج میں کاایک گروہ 'الراجعہ' کہلاتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے صالح بن مسرح سے بربنائے اختلاف ان احکام سے رجوع اور اظہار برأت کیا جو ان کی رائے میں غلط تھے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صالح کے خبر رسانوں نے بتایا کہ ایک شہسوار ٹیلے پر کھڑا ان کے عسکر کا جائزہ لے رہا ہے۔ اس نے ان سے نمٹنے کے لیے دو شخصوں کو روانہ کیا۔ شہسوار نے جب یہ دیکھا تو بھاگ کھڑا ہوا۔ لیکن انھوں نے اس کا پیچھا کیا۔ بلکہ ان میں ایک نے نیزہ کا وار کرکے اسے ٹیلے سے نیچے گرا ہی دیا۔ اور خود بھی اسے قتل کر دینے کی نیت سے ٹیلے سے نیچے اترے۔ اس نے جب یہ تیور دیکھے تو کہنے لگا میں تو مسلمان ہوں اور ربعی بن خراش کا بھائی ہوں۔ ربعی کا شمار ان کے قائدین و رؤساء میں ہوتا تھا۔ اس لیے یہ اس کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو گئے۔ پھر انھوں نے اس سے دریافت کیا کہ تمھیں کوئی شخص ہمارے لشکر میں سے پہچانتا بھی ہے۔ اس نے کہا جی ہاں۔ اس سلسلے میں اس نے جبیر اور ولید دو آدمیوں کا نام لیا۔ جو صالح کے پیروکاروں میں تھے۔ جب ان سے اس کے بارہ میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا۔ ہم اس کے خبث باطن اور کفر سے خوب واقف ہیں۔ یقیناً یہ ربعی کا بھائی ہے۔ لیکن ربعی ہی نے ہمیں اس کے خبث باطن اور مسلمانوں کے خلاف جذبۂ عناد و عداوت کی اطلاع دی تھی جو یہ اپنے سینے میں چھپائے ہوئے ہے۔ اس پر صالح نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ اور یہ قتل کر دیا گیا۔ الراجعہ نے اس پر کہا۔ اس نے ایک مسلمان کو جس نے اسلام کا اقرار کیا تھا ناحق قتل کیا ہے۔ اس بنا پر ان لوگوں نے صالح سے اظہار برأت کیا۔

الراجعہ کو راجعہ کیوں کہا گیا۔ اس کی ایک توجیہہ یہ ہے کہ صالح کے مقرر کردہ خبر رسانوں میں سے ایک نے اس کو بتایا کہ کوئی شہسوار رات کے وقت ٹیلے پر کھڑا ان کے لشکر کی نقل و حرکت کا اندازہ کر رہا ہے۔ صالح نے ابوعمر اور یزید بن خارجہ کو دریافتِ احوال کے لیے بھیجا۔ شہسوار ان کو دیکھ کر بھاگ کھڑا ہوا۔ مگر ان دونوں نے اسے جا لیا۔ چنانچہ ایک نے تو اس پر نیزہ کا وار کیا۔ اور دوسرا

تلوار سے حملہ آور ہوا۔ پھر اس کو صالح کے پاس گھسیٹ لائے۔ صالح نے اسے یہ کہہ کر ایک شخص کے سپرد کر دیا کہ اسے صبح کے وقت پیش کرنا۔ ہم اس کا زخم دیکھیں گے کہ آیا یہ دیت فسق کا سزاوار ہے یا مالی تاوان کا۔ یہ شخص اسے اپنے گھر لے گیا تاکہ یہ اس کے ہاں رات بسر کر سکے۔ پھر جب یہ نگراں شخص سو گیا تو اس زخمی قیدی کو بھاگ جانے کی سوجھی، اور یہ بھاگ گیا۔ الراجعہ نے اس پر صالح سے اظہار برأت کیا اور کہا کہ یہ شخص ذمی تھا اس لیے صالح کو چاہیے تھا کہ جس شخص نے اسے زخمی کیا ہے اس سے اظہار برأت کیا جاتا جو اس نے نہیں کیا۔

ایک توجیہہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کے پیرو کاروں میں صحر نامی ایک شخص نے انھیں کے گروہ کے ایک صاحب کے بارہ میں یہ کہہ دیا کہ یہ اللہ کا دشمن ہے اور صالح نے اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا۔

ایک توجیہہ یہ بھی ہے کہ صالح نے مال غنیمت میں سے ایک گھوڑے کو اپنے استعمال کے لیے روک لیا تھا جس پر اس کے پیرو کار قرعہ اندازی کے ذریعہ سوار ہوئے، بلکہ اس پر سوار ہونا رشک و حسد کا موجب ہو گیا۔ اور ہر شخص یہ چاہتا کہ اس پر سوار ہو کر میدانِ قتال میں نبرد آزما ہونے کی سعادت اسے حاصل ہو۔

یہ ہیں وہ چند پہلو جن کی بنا پر صالح کے ماننے والوں میں اختلاف رونما ہوا۔ اور ایک فرقہ نے اس سے اظہار برأت کیا۔ انھیں کا نام الراجعہ ہے۔ خوارج ہیں کی اکثریت نے صالح کے طرز عمل کی تصویب کی ہے۔ "شبیب" نے البتہ اس معاملہ میں توقف سے کام لیا۔ اس کا کہنا ہے ہم نہیں جانتے کہ صالح اپنے فیصلوں میں حق بجانب تھا یا نہیں تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الراجعہ کی اکثریت نے آخر آخر میں صالح کی تصویب شروع کر دی تھی۔

"الاباضیہ" میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ جن لوگوں نے صالح سے اظہار برأت کیا ہے وہ کفر کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اسی طرح جن لوگوں نے ان کے کفر سے انکار کیا ہے اور اس مسئلہ میں توقف ضروری سمجھا ہے انھوں نے بھی کفر کی راہ اختیار کی ہے۔ اس کے باوجود "شبیب" سے ان

کا حسن ظن قائم رہا۔ اس سلسلہ میں ان کا قول تھا کہ ایسی شخصیت سے اظہار برأت مستحسن نہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ پیش کرتے تھے کہ شبیب نے توقف کے باوجود صالح کا ساتھ دیا۔ یہاں تک کہ مارا گیا۔ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ اس کی موت اصل ایمان پر ہوئی ہے۔

انہی میں کا ایک فرقہ "الشبیبیہ" کے نام سے موسوم ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ شبیب نے صالح اور ان لوگوں کے معاملہ میں توقف سے کام لیا جنھوں نے رجوع کیا تھا یعنی الراجعہ سے۔ ان کا کہنا تھا ہم نہیں جانتے کہ صالح کا فیصلہ حق پر مبنی تھا یا جور وظلم پر۔ یا راجعہ نے جو شہادت تھی اس میں وہ برسر حق تھے۔ یا ان کا طرز عمل جور وظلم کا طرز عمل تھا۔ خوارج نے ان سے اظہار برأت کیا اور "مرجئۃ الخوارج" نام رکھا۔

شبیب نے بحر جرایا کی لڑائی میں بہت سا مال حاصل کیا جسے اس نے باقاعدہ بانٹ دیا لیکن ایک ترکی گھوڑی، ایک پٹکا اور ایک عمامہ تقسیم نہ کیا۔ بلکہ اپنے لگے بندھوں میں سے ایک سے کہا کہ تم اس پر سوار ہو لو تو پھر اسے تقسیم کریں گے۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے اپنے ایک رفیق سے عمامہ اور پٹکا پہننے کی درخواست کی۔ یہ بات اس کے ساتھیوں کو معلوم ہوئی تو سالم بن ابی الجعد الاشجعی اور ابن دجاجۃ الحنفی اس کے پاس آئے اور کہنے لگے لوگو! اس شخص نے تقسیم میں فال کے تیروں کو استعمال کیا ہے۔ شبیب نے جواب میں کہا۔ یہ بات نہیں۔ میں صرف یہ چاہتا تھا کہ اس ترکی گھوڑی پر اس کا اصل مالک دو ایک دن سوار ہو لے پھر میں اسے تقسیم کر دوں۔ اس پر انھوں نے کہا۔ اور یہ عمامہ اور پٹکا تو نے کیوں دیا؟ اگر یہ شخص شہید ہو جاتا۔ اور اس کا عمامہ و پٹکا چھین لیا جاتا تو اس کا ذمہ دار کون ہوتا؟ تمھیں اپنے اس فعل سے تائب ہونا چاہیے۔ شبیب نے ان کے اس مطالبے کے آگے جھکنے سے انکار کر دیا۔ اور کہا۔ میری رائے میں اس مرحلہ پر توبہ غیر ضروری ہے۔ اس کے اس انکار پر انھوں نے اس سے اظہار برأت کیا۔ چنانچہ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی خارجی بھی اس سے اظہار ولاء کی جرأت نہیں کرتا۔ ان کے نزدیک اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اس لیے یہ نہ

تو اس کی تکفیر کرتے ہیں اور نہ اس کے ایمان پر زور دیتے ہیں۔

توحید کے مسائل میں خوارج کی وہی روش ہے جو معتزلہ کی ہے۔

خلق قرآن کے مسئلہ میں خوارج سب کے سب معتزلہ کے ہم نوا ہیں۔ الاباضیہ نے البتہ توحید میں ارادہ الٰہی سے متعلق معتزلہ سے مختلف رائے اختیار کی ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ سبحانہٗ کا ارادہ اپنی جملہ معلومات کے بارہ میں ازل سے قائم ہے۔ ان معلومات کے متعلق بھی کہ جن کو وجود کا پیراہن پہننا ہے۔ اور ان چیزوں کے بارہ میں بھی کہ جنھیں اقلیم وجود میں نہیں آنا ہے۔ معتزلہ "بشر بن المعمر" کے سوا اس رائے کو ماننے والے نہیں۔

عقیدۂ قدر کے متعلق ہم بتا چکے ہیں کہ خوارج میں کون معتزلہ کے ہم نوا ہیں اور کون نہیں ہیں۔ یعنی کون منکر ہے اور کون ان میں اثبات کا قائل ہے۔

وعید کے مسئلہ میں معتزلہ اور خوارج میں باہم پورا پورا اتفاق ہے کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ کبائر کے مرتکبین ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہیں گے بشرطیکہ ان کی موت انھی کبائر پر ہوئی ہو۔ ان دونوں میں اس معاملہ میں فرق یہ ہے کہ خوارج تو یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اس عذاب سے دوچار ہوگا جس سے کفار دوچار ہوتے ہیں۔ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں میں عذاب کی نوعیت مختلف ہوگی۔

مخالفین کے حق میں سیف و قتال کو تمام خوارج جائز سمجھتے ہیں سوا الاباضیہ کے۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ لوگوں کو تلوار کے زور سے کسی عقیدہ پر مجبور نہیں کرنا چاہیے۔ ہاں ائمہ جور کی اصلاح البتہ ضروری ہے۔ اگر تلوار اٹھانے پر قدرت ہو تو تلوار اٹھانا چاہیے۔ اور دوسرے ذرائع استعمال کیے جائیں۔

کیا اللہ تعالیٰ ظلم وجور پر قادر ہے؟ خوارج اس کے منکر ہیں۔

حضرت ابوبکر و عمر کی امامت پر بھی سب خوارج کا اتفاق ہے۔ حضرت عثمان کی امامت کو صرف اس وقت تک تسلیم کرتے ہیں جب تک کہ فتن کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ اور ان فتن کی بنا پر ان کو ہدف انتقام نہیں ٹھہرایا گیا تھا۔ ان کے بعد یہ منصب امامت کے اہل نہیں رہے تھے۔ یہی روش ان کی حضرت علی کے بارہ میں ہے۔ یہ ان کو تحکیم کے قبل تو خلیفہ مانتے ہیں، تحکیم کے بعد نہیں۔ معاویہ، عمرو بن العاص اور ابو موسیٰ اشعری کو یہ کافر سمجھتے ہیں۔ مسئلہ امامت کے استحقاق کے لیے ان کے نقطۂ نظر سے قریشی یا غیر قریشی ہونا ضروری نہیں۔ صرف اہلیت شرط ہے۔ اور ظالم کی امامت کو تو کسی صورت میں بھی جائز قرار نہیں دیتے۔

زرقان نے "نجدات" سے روایت کی ہے کہ یہ لوگ سرے سے امامت کی ضرورت ہی کے قائل نہیں۔ ان کی رائے میں ضروری صرف یہ ہے کہ لوگ اللہ سبحانہ کی کتاب کو جانیں بوجھیں۔

چھوٹے بچوں سے متعلق ان کی تین رائیں ہیں:

۱۔ ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ مشرکین کی اولاد کا وہی حکم ہے جو ان کے آباء کا ہے۔ یہ بھی اپنے آباء کے ساتھ جہنم کی آگ میں جھونکے جائیں گے۔ اور مسلمان بچے اپنے والدین کی طرح جنت میں جائیں گے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے مرنے کے بعد ارتداد اختیار کر لیتا ہے تو اس صورت میں اولاد کا کیا انجام ہوگا۔ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کا انجام بہرحال وہی ہوگا جو ان کے آباء کا ہونے والا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے نہیں۔ اس صورت میں دیکھا یہ جائے گا کہ موت کے وقت آباء کا عقیدہ کیا تھا۔ ان کا ارتداد ان پر اثر انداز نہیں ہوگا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حق پہنچتا ہے کہ مشرکین کی اولاد کو عذاب جہنم میں مبتلا کرے۔ یا نہ کرے۔ مگر مکافات عمل کی بنا پر نہیں۔ مسلمان بچوں کے بارہ میں ان کا کہنا ہے کہ یہ اپنے آباء کی صف میں شامل ہوں گے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

والذین آمنوا واتبعتھم ذریتھم بایمان الحقنا بھم ذریاتھم۔

۳۔ تیسرا گروہ قدری خیالات کا حامل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے مشرکین اور مومنین دونوں کی اولاد جنت میں جائے گی۔

"الاخنسیہ" کے بارہ میں ایک شخص کی روایت ہے کہ یہ محارب اور غیر محارب دونوں سے عورتوں کے رشتہ ناطہ کو جائز سمجھتے ہیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ "الشمراخیہ" اور الصفریہ ان لوگوں کے پیچھے بھی نماز پڑھ لیتے ہیں جن کے عقیدہ سے یہ ناواقف ہوں۔

یہ بھی مروی ہے کہ البیہسیہ اہل قبلہ کو قتل کر دینا، اور ان کے مال و دولت کو چھین لینا جائز سمجھتے تھے۔ نیز یہ کہ اس وقت تک کسی شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے جب تک اس کا عقیدہ معلوم نہ ہو۔ دارالکفر میں رہنے والوں کے بارہ میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ کافر ہیں۔

ایک بیان کرنے والے نے "البدعیہ" کے بارہ میں کہا ہے کہ ان کے عقائد وہی ہیں جو ازارقہ کے ہیں۔ بجز اس کے کہ ان کے نزدیک نماز صبح و شام صرف دو رکعتیں پڑھ لینے کا نام ہے۔

اجتہاد کے بارہ میں خوارج کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ النجدات وغیرہ کا ہے جو احکام میں اجتہاد کو جائز سمجھتا ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ اس کا منکر ہے۔ یہ ظاہر قرآن پر اکتفا کرتا ہے۔ یہ الازارقہ کے نام سے موسوم ہے۔

خوارج سے متعلق ایک شخص نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ یہ فرائض کو اس وقت تک فرائض نہیں مانتے جب تک خود انبیاء علیہم السلام اس کی تصریح نہ کر دیں۔ کیونکہ فرائض کی اطاعت اسی وقت ضروری ہوتی ہے جب انبیاء ان کی اطاعت کی اہمیت واضح کریں۔ دلیل میں یہ اس آیت کو پیش کرتے ہیں:

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔

خوارج عذاب قبر کے قائل نہیں۔ اور نہ یہ مانتے ہیں کہ کوئی شخص عذاب قبر سے دوچار ہے۔ رہا یہ سوال کہ اگر کوئی شخص حرام پر قابو پالے اور کھالے تو کیا اللہ تعالیٰ اسے یہ رزق بہم پہنچاتا ہے۔ اس کے جواب میں مسئلہ قدر میں معتزلہ کے ہم نوا تو انکار سے کام لیتے ہیں اور جو اثبات کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص حرام پر قابو پاتا اور کھاتا ہے تو اللہ ہی یہ رزق بہم پہنچانے والا ہے۔

خوارج کے کئی القاب ہیں۔ ان القاب میں سے ایک وصف ان کا "خوارج" ہے۔ انھیں الحروریہ، الشراۃ، اور الحراریہ کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ انھیں المارقہ اور "المحکمۃ" بھی کہتے ہیں۔

وہ ان تمام القاب کو بخوشی مانتے ہیں۔ لیکن اس بات کو ماننے پر آمادہ نہیں کہ انھیں المارقہ کہا جائے۔ یعنی ایسا گروہ جو دین سے اس طرح نکل گیا اور دور ہو گیا ہے جیسے کمان سے نکلا ہوا تیر۔

خوارج انھیں اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی کے خلاف خروج اختیار کیا۔ "المحکمۃ" کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انھوں نے تصفیہ نزاع کے لیے دو حکم ماننے سے انکار کیا۔ اور لاحکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا۔

"حروریہ" انھیں اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ اول اول انھوں نے "حراراء" میں اقامت اختیار کی:

"شراۃ" یہ اپنے اس دعویٰ کی بنا پر کہلاتے تھے کہ گویا انھوں نے اپنی جانوں کو اطاعت الٰہی یا جنّت کی خاطر بیچ ڈالا ہے۔

وہ علاقے جہاں خوارج کی اکثریت آباد ہے جزیرہ، موصل، عمان، حضرموت، اور مغرب

کے کچھ نواح ہیں۔ خراسان کے کچھ حصوں میں بھی ان کی اکثریت ہے۔ اور بجلماستہ میں جو غانہ کی طرف ایک مقام کا نام ہے صفریہ کے ایک شخص کو بادشاہت بھی حاصل تھی۔

کہا جاتا ہے کہ صفین میں پہلے پہل جس نے لا حکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا، عروہ بن بلال بن مرداس بنے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے یزید بن عاصم المحاربی ہے۔ ایک روایت میں قبیلہ سعد بن زید مناۃ کے ایک آدمی کا ذکر ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ پہلا آدمی جس نے "حلقہ شراۃ" کا آغاز کیا بنی یشکر کا ایک شخص ہے۔

حضرت علی سے کٹ جانے کے بعد ۲۰ر شوال ۳۷ھ کو پہلا شخص جس نے خوارج کی زمام قیادت سنبھالی عبد اللہ ابن الکواء ہے۔ کارزار یا قتال کا امیر شبث بن ربعی مقرر ہوا۔ اور ان لوگوں کا سالار قافلہ جو بصرہ سے اس غرض سے آئے تھے کہ عبد اللہ بن وہب سے ملیں معربن فدکی بنا۔ یہ وہ شخص ہے کہ جس نے خود اور اس کے ساتھیوں نے بغیر دریافتِ احوال کیے ہر اس شخص کو جو سامنے آیا قتل کیا اور مارا۔ اس نے عبد اللہ بن خباب کے خون سے ہاتھ رنگے۔ بعض خوارج کا کہنا ہے عبد اللہ بن وہب اس طرح کے قتل کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔ مسعر کے قتل و سفاکی کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے بعض لوگ اس توجیہہ کی آڑ لیتے ہیں کہ اس نے عبد اللہ سے یہ کہا تھا کہ وہ اپنے والد کی وساطت سے مروی آں حضرتؐ کی کوئی حدیث بیان کرے۔ اس نے فتن کے بارہ میں حدیث بیان کی۔ جس میں یہ مذکور تھا۔ حروب و فتن سے دامن کشاں رہنا چاہیے۔ اور یہ کہ عبد اللہ مارا جائے گا۔ اس کا انھوں نے یہ مطلب سمجھا کہ یہ شخص حضرت علی کے خلاف ان کے خروج کو غلط قرار دیتا ہے۔ نیز حضرت علی کے موقف کو بھی جھٹلاتا ہے۔ اس وجہ سے انھوں نے اس کے قتل کو حلال ٹھہرایا۔ جب عبد اللہ بن وہب کے لشکر نے حضرت علی کے لشکر کا سامنا کیا۔ تو بہت سے لوگ اس صورت حال سے گھبرائے۔ اور اس کا ساتھ چھوڑ دینے پر مجبور ہو گئے۔ چنانچہ جویریہ بن فاتع تین سو آدمیوں کو لے کر علیحدہ ہو گئے۔

مسعر بن فدکی نے بھی دو سو آدمیوں کی معیت میں مفارقت اختیار کی اور یہ بصرہ چلے گئے ایک روایت یہ ہے کہ یہ ابوایوب الانصاری کے پرچم تلے جمع ہو گئے جو اس زمانہ میں حضرت علی کے ساتھیوں میں تھے۔ فروہ بن نوفل الاشجعی بھی پانچ سو کے ایک جتھے کے ساتھ الگ ہو گئے۔ اسی طرح عبداللہ الطائی تین سو آدمی لے کر کوفہ روانہ ہو گئے۔ ان کے بارہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ بھی ابی ایوب انصاری سے جا ملے۔ سالم بن ربیعہ اٹھارہ سو ساتھیوں کے ساتھ عبداللہ کے لشکر سے پلٹ آئے۔ اور ایک روایت کے مطابق ابوایوب انصاری کے پرچم تلے جمع ہو گئے۔ ساتھ چھوڑنے والوں میں ابومریم سعدی بھی ہیں۔ یہ بھی دو سو آدمیوں کو لشکر سے باہر نکال لائے۔ اور ایک روایت کے مطابق ابوایوب انصاری سے جا ملے۔ اور انھی میں اشرف بن عوف کا بھی شمار ہوتا ہے۔ جنھوں نے دو سو دوستوں کے ساتھ دسکرہ میں اقامت اختیار کر لی۔

المدائنی کی روایت ہے کہ خوارج میں کا ایک گروہ شام کی لڑائی میں حضرت علی کے ساتھ تھا۔ لیکن جب انھوں نے اہل النہر سے معرکہ آرائی کی ٹھانی تو یہ علیحدہ ہو گیا۔ اور النخیلہ میں آکر آباد ہو گیا۔

عبداللہ بن وہب الراسبی اور اس کے ساتھیوں کے قتل ہونے کی تاریخ ۸ صفر ۳۸ھ ہے۔

حضرت علی کی زندگی ہی میں عبداللہ بن وہب الراسبی کے بعد خوارج سے اشرس بن عوف نے علم بغاوت بلند کیا۔ حضرت علی نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر بھیجا۔ جس سے معرکہ آرائی کے نتیجے میں یہ اور اس کے ساتھی انبار میں ربیع الاول ۳۸ھ کو مارے گئے۔

اس کے بعد ابن علقمہ التیمی نے خروج کیا۔ اس سے نمٹنے کے لیے حضرت علی نے معقل بن قیس الریاحی کو متعین کیا۔ اس نے اس کو اور اس کے لگے بندھے خارجیوں کو جمادی الاولیٰ ۳۸ھ کو "ماسبذان" میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔

پھر الاشہب بن بشر نے جرأت کی۔ اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے حضرت علی نے

جاریہ بن قدامہ کو بھیجا جو جمادی الآخرہ ۳۸ھ کو "جرجرایا" کے مقام پر اس کو اور اس کے ساتھیوں کو قتل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔

خوارج میں سعد نامی ایک آدمی نے بھی خروج اختیار کیا۔ حضرت علی نے سعد بن مسعود الثقفی کو جو ان دنوں مدائن کے عامل تھے، لکھا کہ اس سے نمٹ لیا جائے۔ چنانچہ اس نے رجب ۳۸ھ کو اس کا اور اس کے ساتھیوں کا کام تمام کیا۔

اس کے بعد ابو مریم السعدی نے بغاوت کی۔ حضرت علی نے اس کے مقابلہ کے لیے شریح بن معانی کو بھیجا۔ لیکن اس اثنا میں یہ اور اس کے ساتھی کوفہ سے دو فرسخ آگے نکل چکے تھے۔ پھر جاریہ بن قدامہ کو زحمت دی۔ اس نے سوا پچاس آدمیوں کے کہ جنھوں نے پناہ طلب کی تھی، باقی سب کو مار ڈالا۔ یہ واقعہ اسی سال رمضان میں پیش آیا۔

اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ شہید ہوئے۔ اور اگر ہم ان تمام لوگوں کا ذکر کریں جنھوں نے حضرت علی کے خلاف خروج اختیار کیا تو صفحات کے صفحات درکار ہوں گے۔

عبداللہ فاروقی

اکیڈیمی

لفظ اکیڈیمی سے عموماً قدیم دارالعلوم مراد لیے جاتے ہیں۔ لیکن آج کل اس لفظ کا استعمال سوسائٹی یا کسی خاص جماعت کے معنوں میں ہوتا ہے۔ جو ترقی ادب یا علمی تحقیق کی غرض سے معرض وجود میں آئی ہو۔ اس ضمن میں مصنف انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

"Academy in its modern acceptation may be defined as a society or a corporate body of literature of science and of art either severally or in combination undertaken for the pure love of these pursuits with no interested motive."

اکیڈیمی کی وجہ تسمیہ

ایتھنز سے شمال کی جانب تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر "اکاڈیمیا" نامی ایک تفریح گاہ تھی جو یونان کے ایک قدیم "ہیرو اکیڈیمس" کے نام سے منسوب تھی۔ اور اسی وجہ سے اس کو اکیڈیمیا کہتے تھے۔

مشہور فرمانروائے یونان "لیٹاڈیمز" کے بیٹے سائمون نے اس مقام کو خوب صورت درختوں اور دلفریب فواروں سے آراستہ کر کے اس کو اہل ایتھنز کے حوالے کر دیا تھا۔ جہاں یہ لوگ سیر و تفریح کی غرض سے جایا کرتے تھے۔ اور اکثر ورزش وغیرہ بھی کیا کرتے تھے۔ جس مقام پر وہ ورزش کرتے

تھے۔ اس کو جمنیشم، یا ورزش گاہ کہتے تھے۔ اکاڈیمیا میں بھی ایک جمنیشم تھا۔ اس جگہ حکیم افلاطون اپنے شاگردوں کو درس دیا کرتے تھے۔ اسی جگہ کی نسبت سے درس افلاطون کو "اکاڈیمکس" کہتے ہیں۔

عام خیال ہے کہ سب سے پہلی اکیڈیمی وہی تھی جس میں افلاطون الٰہی درس دیا کرتا تھا۔ اور جس کا افتتاح تقریباً ۳۸۷ ق م میں ہوا تھا۔ اس درس گاہ میں افلاطون تقریباً چالیس سال تک یعنی اپنی موت کے زمانہ تک جو ۳۴۸ ق م واقع ہوئی فلسفہ اور الٰہیات کا برابر درس دیتا رہا۔ اور اسی میں اس کے مشہور درس الٰہی کی ابتدا ہوئی تھی۔ جیسا کہ روما کے ایک نامور شاعر "ہارلیس" کے اس قول سے ظاہر ہے کہ "انھیں درختوں کے کنج میں جہاں افلاطون کے الٰہیات اور حقانیت کی ابتدا ہوئی تھی۔" اس اکاڈیمی میں استادِ اعظم کے علاوہ ذیل کے فلسفی بھی شامل تھے۔

(۱) سپوسیس جو افلاطون کا بھانجا اور جانشین بھی تھا۔ (۲) پولیمو یا پولیمون (۳) ذینقراطیس جو سقراط کے انتقال کے بعد افلاطون کا شریک رہ نوردی رہا (۴) کرنیٹر (۵) کریٹز وغیرہ۔

سپوسیپس اپنے اعتقادات میں حکیم فیثاغورث کا متبع تھا۔ اور افلاطون کے اس قول کو کہ خیر مطلق تمام اشیاء کی اصل ہے نہیں مانتا تھا۔ اس کے خیال کے مطابق اصل اشیاء ایک ایسا جوہر قدیم بالذات ہے جو خیر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، اور جس سے تین اصول متفرع ہوتے ہیں۔

(الف) اصولِ اعداد (ب) اصولِ مقادیر (ج) اصولِ روح

اس کے نزدیک ذاتِ باری ایک زندہ قوت ہے جو جمیع موجودات پر حکمران اور سب میں موجود ہے۔

ذینقراطیس پر افلاطون اور فیثاغورث کا بے حد اثر تھا۔ وہ تین جوہروں کا قائل تھا۔ (۱) محسوسات (۲) ذہنیات (۳) ان دونوں کا مرکب۔

ارسطاطالیس کی ایک مشہور درس گاہ "لیسیم" بھی قابل ذکر ہے۔ ارسطو کو افلاطون کے انتقال کے بعد افلاطون کی جانشینی اور اکیڈیمی کی صدارت کا بھی دعویٰ تھا۔ مگر چونکہ اس کو افلاطون کے جملہ مسائل و معتقدات سے پورا اتفاق نہ تھا اس وجہ سے سپوسپس مذکور افلاطون کا جانشین مقرر ہوا۔ اور ارسطو کو ایک علیحدہ درس گاہ کھولنی پڑی۔ یہ دارالعلوم ایک پہلے ہوئے چھتے میں واقع تھا جس کو یونانی زبان

ہیں "پری پیٹوس" کہتے ہیں۔ اور اس لفظ کی مناسبت سے اس کا طریقۂ درس "پری پیٹیٹکس" یعنی "مشائی" کہلاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ارسطو اور اس کے شاگردوں کو چونکہ ٹہل ٹہل کر پڑھانے کی عادت تھی۔ اس وجہ سے انھیں مشائی کہا جاتا تھا۔

سسرو نے اپنی کتاب "ڈلیفنس" میں قدیم اکیڈمی کی بے حد تعریف کی ہے۔ لکھتا ہے:

"ان کے تحریرات اور طریق میں تمام ادبیات، تمام تاریخ، تمام لطیف مباحث داخل تھے۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ جملہ فنون پر ایسے حاوی تھے کہ کوئی متنفس بغیر ان کی راہنمائی کے کسی شعبۂ زندگی میں کمال حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ مختصر یہ کہ اکاڈمی قدیم ہر اہل فن کے لیے ایک کامل درس گاہ تھی۔"

اکیڈمی وسطیٰ

اس کا زمانہ ۲۱۶ سے ۱۴۲ ق۔م تک ہے۔ یہ اکیڈمی تعلیماتِ افلاطونی کی بنا پر وجود میں آئی تھی۔ اس اکاڈمی میں فلسفۂ شک Scepticism کو خاصی اہمیت حاصل رہی۔ اکیڈمی وسطیٰ کے بانی ترمنیوں Stoics یا محرابی تھے۔ یہ محرابی اس وجہ سے کہلاتے تھے کہ ان کا استاد Zeno زینو ایک "اسٹوا" یعنی محراب کے نیچے بیٹھ کر درس دیا کرتا تھا۔ محرابیوں نے نظریۂ حسیات ایجاد کیا تھا۔ جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اشیاء کا علم ہم کو صرف حس سے ہو سکتا ہے جو یقینی ہے۔

فلسفۂ شک اور محسوسات کا علم انگلستان میں بشپ برکلے میں ظاہر ہوا۔ برکلے ہمہ اوست کا قائل تھا۔ مادہ کا قطعی منکر تھا۔ اس کی رائے میں محسوسات کا علم جس قدر ہو سکتا ہے وہ خود ہمارے احساس کا علم ہے۔ محسوس کی حقیقت سے ہم بالکل واقف نہیں۔ لہذا انسان ہی کو وہ عالم اکبر مانتا ہے۔ جو تصوف کا بڑا مسئلہ ہے۔ برکلے کی اکیڈمی نے اٹھارھویں صدی میں خوب شہرت حاصل کی۔

دورِ جدید کی اکاڈیمیا

دورِ جدید کی ابتدا مؤرخین پندرھویں صدی عیسوی سے شمار کرتے ہیں۔ یہ زمانہ احیائے علوم کا زمانہ تھا۔ Renaissance کی تحریک پندرھویں صدی میں ملک اطالیہ میں شروع ہوئی اور

رفتہ رفتہ تمام یورپ میں پھیل گئی۔ اس تحریک کی وجہ سے علم وادب میں ایک نئی روح پھونکی گئی۔ تنقید کے نئے قواعد ایجاد ہوئے۔ اور اپنے انسان اپنے خیالات، زبان اور طرز عمل میں قرون وسطیٰ کے لایعنی تکلفات اور جکڑ بندیوں سے بالکل آزاد ہو گیا۔ تحریک احیائے علوم کے بعد لوگ توہم پرستی سے آزاد ہو گئے۔ مادی دنیا میں نئی نئی راہیں کھل گئیں۔ نیوٹن۔ ڈیکارٹ۔ بیکن وغیرہ پیدا ہوئے۔ اور نئی نئی اکیڈیمیاں معرض وجود میں آئیں۔ مثلاً آج کل کی مشہور اکیڈیمیاں یہ ہیں۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی صدر حیدرآباد۔ پشتو اکیڈمی پشاور۔ اردو اکیڈمی لاہور۔ آغا حشر اکیڈمی لاہور۔ پنجابی اکیڈمی لاہور۔ نفیس اکیڈمی کراچی۔ اقبال اکیڈمی کراچی جس کے ڈائرکٹر جناب بشیر احمد ڈار ہیں۔

معلومات

الفاظ کا سفر

پروفیسر سید نثار مصطفیٰ

دنیا ایک پیچیدہ کہانی ہے۔ کسی بھی شئ کی گہرائی میں جایئے اس کے پس منظر میں ایک کہانی ضرور ملے گی۔

الفاظ بھی ایک زندہ حقیقت کے مانند ہیں۔ لسانیات کے مطابق ان کے اپنے خاندان ہوتے ہیں۔ ان کی اپنی نسلیں ہوتی ہیں۔ وہ پیدا ہوتے ہیں۔ عہد طفل سے گزر کر عہد شباب میں آتے ہیں اور اپنے اپنے قویٰ کے مطابق ایک مدت گزارتے ہیں۔ اور پھر ان میں سے بعض کا چلن متروک ہو جاتا ہے۔ یہ ان کی موت ہے۔ یا پھر آواگون کے فلسفے کے مطابق صورت بدل لیتے ہیں۔ یعنی الفاظ بھی ذی روح کی طرح تبدل و ارتقاء حیات و موت کے مراحل سے گزر جاتے ہیں۔ کبھی زمانہ ان پر حاوی ہو جاتا ہے کبھی وہ زمانے پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ انسانوں کی زندگی کے حالات الفاظ پر بھی اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ جن زمینوں میں الفاظ پہنچتے ہیں وہاں کے لہجے اور مزاج کا بھی اثر قبول کرتے ہیں اور اس طرح دنیا کی ہر زبان میں سیکڑوں الفاظ ایسے ملیں گے جو اصل نسل میں کہیں اور سے آئے۔ تلفظ بدلتے رہے، معنی بدلتے رہے کچھ سے کچھ ہو گئے۔

اس طرح دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ نہ کوئی زبان خالص ہے اور نہ اس کے الفاظ۔ دنیا کی بڑی زبانیں عربی اور انگریزی تو اسی عمل کی بدولت بہت وسیع اور بامعنی ہو گئی ہیں۔

ہم یہاں چند لفظ اسی قبیل کے دے رہے ہیں:

مخیّر۔۔ مثلاً ایک لفظ "مخیّر" ہے جس کے معنی ایک قسم کا کپڑا ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں یہ لفظ عرب سے اسپین پہنچا۔ اور اسپین سے فرانس، جہاں مخیّر نہ رہ کر "موکیارو" ہوا۔ ٹھیک اسی زمانے میں اسپین کے راستے سے انگلستان بھی پہنچا جہاں وہ "مکیر" اور "میئر" بالترتیب ہوا۔ اس وقت تک فرانس میں وہ "موکیارو" سے "موئر" ہو چکا تھا۔ انیسویں صدی میں یہ بات الٹی ہوگئی۔ فرانسیسیوں نے اسے "میئر" اور انگریزوں نے اسے "موئر" کر دیا اور ہنوز اسی طرح رائج ہے۔

کیسر۔۔ یہ ایک لاطینی لفظ ہے۔ عرب کی سرزمین میں جب پہنچا تو "کیسر" نہ رہ کر "قیصر" ہوگیا۔ ایران اور ہندوستان میں وہ عرب کی وساطت سے "قیصر" ہی رہا۔ لیکن وہی لاطینی لفظ جب جرمنی پہنچا تو "کائزر" ہوگیا۔ اور پولینڈ میں پہنچ کر گزار (Czar) زار ہوگیا۔ روس میں تسار (Tsar) زار اور انگریزی میں (Caesar) سیزر ہوگیا۔

امیرالبحر۔۔ یہ ایک عربی لفظ ہے جس کے معنی کپتان ہیں۔ فرانس میں یہ لفظ پہنچ کر ان کے لہجہ کے مطابق "امیرل" ہوگیا اور جب انگریزوں کو ملا تو ان کے وقار و تحکم سے "اڈمیرل" ہوگیا۔

تمرِہند۔۔ ترشی و شیرینی کی لطیف آمیزش اس پھل کی خاص خوبی ہے۔ اہلِ ہند اسے املی کہتے ہیں اہلِ فارس جب ہندوستان آئے تو اس کی لطافت و انفرادیت دیکھ کر بے ساختہ تمرِہند بول اٹھے۔ عربی میں تمر تازہ کھجور کو کہتے ہیں۔ اس کا درخت خود رو ہوتا ہے۔ اور پھل میٹھا۔ عربوں نے جنوبی ہند میں املی کے پھل اور اس کے کثرتِ استعمال کو دیکھتے ہوئے اسے ثمرالہند یا تمر ہند لکھنا شروع کیا۔ انگریزوں کو یہ پھل اور یہ لفظ بہت بھایا، اسے ہو بہو اپنی زبان اور اپنے خاص لہجے میں ٹمرنڈ (Tamarind) بولنے لگے۔

اس کیا گرد امکاں کر مٹھاس ملا کر چاکلیٹ تیار کیے اور سارے یورپ میں اکسپورٹ کر ڈالے۔

مخزن ۔۔ مخزن اس قدر بھایا کہ میگزین (Magazine) کی صورت میں آج بھی باقی ہے۔ فرانسیسی میں میگزین معنی بھنڈار یعنی بڑی دوکان۔ مال سے بھری ہوئی دوکان۔ روسی میں مگازین کی بھی یہی حقیقت ہے۔ انگریزوں نے یہ لفظ یہیں سے لیا۔ اسلحہ خانہ کے معنی دیے اور بعد میں رسالوں کو میگزین کا نام ملا۔

نیلوفر ۔۔ عام طور پر اسے گل خودرو سمجھتے ہیں۔ ماخذ سنسکرت کا ایک لفظ "نیل اُتپل" ہے۔ نیل بمعنی نیلا اور اتپل بمعنی پنکھڑی ہے۔ یعنی نیلی پنکھڑی والا پھول۔ نیل پل، نیلپر، نیلوپر بالترتیب ہوتا چلا گیا۔ بعد ازاں اہل فارس کی زبان کی خراد پر چڑھ کر "نیلوفر" ہو گیا۔ اس کی ایک تحقیق یہ بھی ہے کہ پہلوی اور دری میں یہ لفظ سنسکرت کے تلفظ کے ساتھ موجود تھا۔

جیب ۔۔ یہ عربی لفظ ہے۔ اہل لغت کا خیال ہے کہ جیب لفظ "جوب" سے نکلا ہے جس کے معنی قاطع کے ہے۔ اسی لیے اہل عرب نے جیب کے معنی گریبان کے لیے کیونکہ گریبان قطع کیا ہوا یا کترا ہوا ہوتا ہے۔ عرب کے لوگ جبہ یا کرتے کے گریبان میں ایک تھیلی ٹانک لیا کرتے تھے۔ ایک مدت کے بعد اس تھیلی کا نام جیب ہو گیا کیونکہ جیب کے ابتدائی معانی سینہ اور دل کے ہیں۔ لیکن فارس میں وہ تھیلی گریبان سے ڈھلک کر کمر کے نیچے آ گئی۔ نام وہی جیب ہی رہا۔ آج پتلون کے نئے فیشن میں اسے پتلون کی پشت پر جگہ ملی ہے حالانکہ سینہ و دل سے کولھے کو کافی فاصلہ ہو جاتا ہے۔

صاحب ۔۔ عرب میں صاحب بہ معنی ہم صحبت ہے پھر لفظوں کے ساتھ مل کر فاعلیت کے معنی بھی پیدا کرنے لگا مثلاً صاحب الصولۃ والملک الدولۃ۔

فارسی میں صاحب دولت، صاحب مال مستعمل ہونے لگا۔ ہندوستان میں تعظیماً استعمال ہونے لگا مثلاً میر صاحب، نواب صاحب، میر شکار اور پھر ہندوستان کی محکومی کے ساتھ یوں محکوم ہوا کہ صرف صاحب بہادر کے لیے مخصوص ہو گیا چاہے صاحب کتنا ہی گھٹیا کیوں نہ ہو۔

شمع ۔۔ عرب میں موم کو کہتے ہیں۔ پھر موم سے شمعیں بننے لگیں، انھیں بھی کہا جانے لگا۔ فارس میں چربی کی شمعیں بنی اور شمع ہی کہلائی۔ اب دوسو واٹ سے لے کر زیرو تک کا ہر بلب شمع کہا جاتا ہے۔

منشی ۔۔ اس بے چارے کی مٹی پلید ہوئی جو کبھی باوقار انشا پرداز کے معنوں میں مستعمل تھا۔ آج میرزا یا عینک دار بوڑھا کلرک ہو کر رہ گیا۔

شراب ۔۔ عرب میں پینے کی یا ان تمام اشیاء کو جو پی جاتی تھیں شراب کہا جاتا تھا۔ فارس کی بادہ نوشی نے اسے جام و مینا میں محدود کر دیا اور شراب مترادف بادہ کے ہو گیا۔

الفاظ نے مختلف زبانوں میں کیا کیا معنی حاصل کیے، انھیں کس طرح ایجاد کیا گیا، کیا اثرات حاوی ہوئے، کیسی کہانیاں ان سے منسوب ہیں۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ بعض یہاں درج کرنا خالی از دلچسپی نہیں۔

آم ۔۔ محمود غزنوی جب ہندوستان آیا تو آم کھا کر بہت خوش ہوا۔ لیکن نام سن کر بہت خفا ہوا اور کہا، سخت ستم ہے کہ ایسا لطیف میوہ اور نام اتنا فضول۔ ایسا نام ہو اس کا جو اسم با مسمّیٰ ہو۔ چنانچہ اس نے اس کا نام "نغزک" رکھا۔ بعض فارسی کتابوں میں انبہ کی جگہ نغزک لکھا ملتا ہے۔ امیر خسرو نے قران السعدین میں ہندوستان کے میوہ کی تعریف میں ایک جگہ لکھا ہے:

نغزک خوش مغز کن بوستاں
خوب ترین میوۂ ہندوستاں

سنگترہ ۔۔ محمد شاہ نے ایک دن کہا اس لطیف میوہ کا "پتھر بار" نام رکھنا سخت ستم ہے۔ اس کی تر و تازگی، اس کی خوش رنگی متقاضی ہے کہ اس کا نام رنگترہ رکھا جائے۔

پھُل مَال ۔۔ سنگھاردان پر ایک ہار رکھا تھا۔ شہنشاہ اکبر نے مہارانی سے دریافت کیا "یہ کیا ہے؟" جواب ملا "ہار ہے"۔ اتنی خوبصورت شے اور اس کا نام ہار! اکبر نے کہا

" یہ بدشگونی ہے اس کا نام آج سے 'پھُلی مال' رہے گی "

حلال خور۔ ایک دن شاہی اصطبل میں گھوڑوں کا معائنہ کرنے کو اکبر کی تشریف آوری ہوئی۔ حلال خور ٹوکرے بھربھر کر کثافتیں اٹھا رہے تھے۔ فرمایا کہ بڑی محنت کی روٹی کھاتے ہیں انھیں "حلال خور" کہنا چاہیے جو آج تک مروج ہے۔

بے شمار ایسے لفظ ہیں جو اپنی ہیئت و معانی کے اعتبار سے دلچسپ حکائتوں سے مرصع ہیں۔ ان کی تحقیق و جستجو لذت کام و دہن سے کم نہیں۔

ایک طالب علم کے قلم سے

حجۃ اللہ البالغہ میں عالم مثال

شاہ ولی اللہ صاحب کی راہ عام شاہراہ سے بظاہر مختلف مگر بباطن دوسرے علماء اور عوام کی منزل ایک ہی ہے۔ ثانی الذکر اپنا مدعا ایسے عام انداز میں بیان کرتے ہیں جسے عوام اور خواص دونوں یکساں سمجھتے ہیں۔ لیکن شاہ صاحب کا انداز بیان عوام کے لیے نہیں۔ یہاں خواص بھی حیران ہیں۔ بلکہ یہ ان اخص کی راہ ہے جو اس راہ ز مشکلات سمجھتے اور دیکھتے ہوئے بھی تگاپو چلتے رہتے ہیں۔ اگرچہ دیر سے منزل پر پہنچتے ہیں۔ مگر جب پہنچ جاتے ہیں تو ہر بُن مو سرور سے فرحاں و شاداں ہو جاتا ہے۔ کہ یہ راہ طے کر لینے کے بعد اس منزل کی دشوار سے دشوار تر راہیں ان کے لیے بازیچۂ اطفال کے درجے میں رہ جاتی ہیں۔

افسوس یہ ہے کہ شاہ صاحب کا انداز کلام سب سے کم ان لوگوں نے سمجھا جو اُن کو اپنی بزم کا سربراہ بنانے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ ان کی کتاب حجۃ اللہ کے شروح اور حواشی و تراجم اس کا ثبوت ہیں کہ ہر ایک جزو بجائے خود ابہام و ایہام کا مرقع ہے۔ ما فی السطور سے جلدی جان چھڑانے کے لیے فوری طور پر جو ذہن میں آگیا صفحۂ قرطاس پر منقش کر دیا۔ بخلاف اس حجۃ اللہ کے ہدایہ و شرح وقایہ پر۔ لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات الھدایہ اور شرح وقایہ ولو جئنا بمثلہ مددا۔

ہمارا مقصد شاہ صاحب کی مولفہ حجۃ اللہ البالغہ کے باب "عالم مثال" کے چند ایسے اشارات بیان کرنا ہے جو قلم سے پوری طرح واضح نہیں ہو سکتے، اور اب تک انہی کے لیے ان کے پیش کردہ عالم مثال وغیرہ (عربی) میں جو گنجلک نظر آتی تھی ویسی ہی الجھن اس کے اردو مصادر میں دکھائی

دیتا ہے

شاہ صاحب نے اس عنوان پر ایک مستقل باب ضبط کر دیا ہے " باب ذکر عالم المثال"
(باب ہے عالم مثال کی حقیقت پر مشتمل)۔ فرماتے ہیں:

"واضح ہو کہ بے شمار احادیث اس امر پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ وجود عنصری کے سوا بھی ایک اور وجود صرف اسی وجود کی مثل ہے جس میں وہی معانی شامل ہیں جو وجودِ عنصری کے صفات میں پائے جاتے ہیں۔ وجودِ عنصری اور وجودِ مثالی دونوں میں باہمی مناسبت ہوتی ہے۔ اسی مناسبت کے پیش نظر علمائے تعبیر خوابوں کی تعبیر میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

اور یہ بھی ہے کہ وہ تمام حوادث جن کا ظہور عالم مادی میں ہوتا ہے ان کے ظہور میں آنے سے قبل ان حوادث کو اس عالم مثال میں تحقق حاصل ہوتا ہے۔ اور جب عالم مادی میں ان کا ظہور ہوتا ہے تو ان کی صورت بعینہٖ وہی ہوتی ہے جس کو وہ اہل بصیرت (جن میں تزکیۂ نفس کی وجہ سے کشف کی استعداد ہوتی ہے) وہ ان صورتوں کو اس سے پہلے ہی عالم مثال میں مشاہدہ کر چکے ہوتے ہیں۔

اعلم انہ دلت احادیث کثیرۃ علی ان فی الوجود عالماً غیر عنصری یتمثل فیہ المعانی باجسام مناسبۃ لھا فی الصفۃ وتحقق ھنالک الاشیاء قبل وجودھا فی الارض نحواً من التحقق فاذا وجدت کانت ھی ھی بمعنی من معانی ھوھو! وان کثیراً من الاشیاء مما لا جسم لھا عند دال العامۃ تنتقل وتنزل، ولا یراھا جمیع الناس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

۱۔ تجیٔ الاعمال یوم القیامۃ: فتجیٔ الصلوٰۃ، ثم تجیٔ الصدقۃ ثم تجیٔ الصیام (حدیث)

ظاہر ہے کہ یہ تینوں جسم جسمانیت سے مبرا ہیں تو ان کا یہی انداز عالم مثال ہوا۔

۲- اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان المعروف والمنکر لخلیقتان لناس یوم القیامۃ فاما المعروف فیبشر اھلہ واما المنکر فیقول الیکم! الیکم! ولا یستطیعون لہ الا لزوما

"بروز قیامت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دونوں متشکل انداز میں ظاہر ہوں گے۔ امر بالمعروف ان لوگوں کو بشارت دے گا جنھوں نے دنیا میں اسے اپنایا۔ اور منکر اپنے اپنانے والوں سے کہے گا! اب اپنا کیا بھگتو۔ اور یہ لوگ اس (منکر) کی تنبیہ سن کر کچھ جواب نہ دے سکیں گے۔ کیونکہ وہ (منکر) ان سے چپک کر رہ جائے گا۔"

ظاہر ہے کہ نہ تو امر بالمعروف کا جسم ہو گا۔ اور نہ نہی عن المنکر کا کوئی وجود تو ان کا اس انداز میں بولنا عالم مثال میں بولنا ہوا۔

۳- نیز رسول خدا نے فرمایا:

ان اللہ یبعث الایام یوم القیامۃ کھیئتھا خلقھا وقال ھل ترون ما اری فانی لاری مواقع الفتن خلال بیوتکم کمواقع القطر

"اللہ تعالیٰ قیامت کے روز ایام کو ان کی اس ہیئت میں مبعوث فرمائے گا جس حالت میں وہ دنیا کے اندر گردش کرتے ہیں۔ اور ایام اس روز لوگوں سے کہیں گے! جو کچھ میں دیکھ پاتا ہوں تم بھی ویسے ہی دیکھ پاتے ہو۔ میں تو فتنوں محل وقوع کو اس طرح دیکھا کیا جس طرح تم اپنے گھر کے آنگن میں مینہہ کی بوندیں دیکھا کیے۔"

حالانکہ دنوں کی نہ آنکھیں ہیں نہ ان دونوں میں دیکھنے اور سمجھنے کا شعور۔ اور آنکھوں، سوجھ بوجھ کے لیے جسم و وجود کا ہونا ضروری ہے جو ان (ایام) میں نہیں۔ پس ان کا دیکھنا اور سمجھنا یہی ان کا عالم مثال ہے۔

۴- اور حدیث معراج کی حکایت میں حضرتؐ نے فرمایا:

"اس عالم میں مجھے چار نہریں دکھائی گئیں جن میں سے دو نہریں باطن میں بہہ رہی ہیں

اور دو نہریں ظاہر میں چل رہی ہیں۔

یہ دیکھ کر میں نے جبریلؑ سے ان نہروں کی حقیقت دریافت کی۔ تو جبریلؑ نے کہا کہ باطن میں بہنے والی نہریں جنت میں ہیں اور ظاہر میں چلنے والی دونوں نہروں میں ایک نیل اور دوسری فرات ہے۔"

ان چاروں میں دو دریا نیل اور فرات تو زمین پر بہہ رہے تھے۔ اور دو جنت میں جو دکھلائے گئے۔ تو یہی عالم مثال ہے۔

۵۔ اور ایک مرتبہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ حالت قیام صلوٰۃ ایک قدم ذرا آگے بڑھا کر اپنا داہنا ہاتھ کسی شے کے پکڑنے کے لیے جو پھیلایا اور فوراً پیچھے ہٹ آئے۔ تو اس پر شرکائے صلوٰۃ (صحابہ) نے دریافت کیا۔ اس پر فرمایا کہ جنت کا ایک خوشہ میری طرف بڑھا جس کے لیے میں لپک کر آگے گیا۔ تو یہی مثالی شکل تھی۔

۶۔ اور فرمایا: ادائے نماز کے موقع پر میرے سامنے دیوار مسجد اور میرے جائے قیام فی الصلوٰۃ کے درمیان جنت اور دوزخ متمثل ہوئے۔ اور یہ بھی ایک مثالی حالت ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے اس قسم کی احادیث بیس سے زیادہ متخرج فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ یہ احادیث پڑھ کر تین قسم کا عقیدہ مرتب ہو گیا۔

ا۔ اما ان یقبل اثرھا فیضطر الی اثبات عالم ذکرنا شانہ وھذہ التی قاعدۃ اھل الحدیث نبہ علی ذالک السیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ و بھا اقول والیھا اذھب۔

جو شخص ان الفاظ کے ظاہری الفاظ کا اثر قبول کرے جس میں وہ مجبور ہو جائے گا عالم مثال کے ماننے کو۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اور یہی معمول اہل حدیث کا ہے۔ جس کی طرف سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔ اور یہی میرا عقیدہ ہے اور اسی پر میں دوسروں کو فتویٰ دیتا ہوں۔

ب۔ اولما یقول ھذہ الوقائع متوادی الرای وتتمثل لہ

فی بصرہ وان لم تکن خارج وقال بنظیر ذالک عبد اللہ بن مسعود فی قولہ تعالیٰ " یوم تاتی السماء بدخان مبین اصابہم حباب فکان احدھم ینظر الی السماء فیری کھیئۃ الدخان من الجوع۔

" اس قسم کے واقعات کسی خاص حالت میں رونما ہوتے ہیں۔ جنھیں کوئی خاص فرد محسوس کرپاتا ہے۔ لیکن خارج میں ان واقعات کا کوئی وجود نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے سورۂ دخان کی آیت نمبر (۹) میں تفسیراً فرمایا کہ ایک مرتبہ ان لوگوں میں قحط پڑگیا تو وہ لوگ آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر اوپر دیکھتے تھے۔ اور غلو معدہ کی وجہ سے انھیں آسمان کی بجائے دھواں سا نظر آتا "

ج۔ وینکر عن ابن ماجشون ان کل احادیث جاء فی النقل والرویۃ فی المحشر فمعناہ انہ یغیر ابصار خلقہ فیرونہ فاذہ متجلیا۔ الخ

" ابن ماجشون کہتے ہیں۔ کہ یہ جو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ مختلف صورتوں میں تجلی فرمانے کی حکایت کرتا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی آنکھوں میں تغیر پیدا کردے گا جس کی وجہ سے انھیں ذات باری نزول فرماتا ہوا اور لوگوں سے بالمشافہ گفتگو کرتا ہوا نظر آئے گا۔ اور اس کی عظمت و قدوسیت میں ان امور سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اس کی ذات غیر متبدل اور انتقالِ مکانی سے منزہ ہے۔"

ناقل (مضمون نگار) بلاشبہ ذات الالٰہ غیر متبدل ہے اور اس کا یہ وصف بھی: لیس کمثلہ شیئ۔ میں شامل! لیکن جب وہ

ا۔ خود کو علیٰ کل شیئ قدیر بتاتا ہے

ب۔ اور اس کے ترجمان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

عن ابی رزین العقیلی، قال قلت یارسول اللہ اکلنا یریٰ ربہ به یوم

القیامة ؟ قال بلیٰ! قلت وما آیة ذالک فی خلقه ؟ قال یا ابا رزین:
الیس کلکم یری القمر لیلة البدر مخلیاً به؟ قال بلیٰ! قال فانما هو
خلق من خلق الله! والله اجل واعظم۔

(ابوداؤد بحوالہ مشکوٰۃ ص ۴۹۳)

بروایت ابو رزین عقیلی " میں نے حضرتؐ سے عرض کیا۔ یارسول اللہ کیا ہر شخص ہم میں سے اپنے رب کو بجنسہٖ دیکھ پائے گا بروز قیامت! فرمایا کیوں نہیں! پھر عرض کیا۔ یا رسول اللہ! مخلوقات کے اندر اس دیکھ پانے کی صورت کیا ہے؟ فرمایا۔ تم میں سے چودھویں کا چاند ہر شخص پوری طرح نہیں دیکھ پاتا! عرض کیا۔ کیوں نہیں! فرمایا۔ ارے یہ (چاند) تو اس کی مخلوقات میں سے ہے جب تم اسے دیکھ پاتے ہو۔ تو اللہ تعالیٰ جو نہایت برتر اور اعظم ہے اس کا دیکھ پانا کیا مشکل ہے۔"

پس یغیّر ابصار خلقه (وہ لوگوں کی آنکھوں میں تغیّر پیدا کر دے گا) علی کل شیئٍ قدیر کے مطابق تو اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا۔ لیکن آیۃ " لا تبدیل لخلق الله " کے مطابق اگر انسان کی پہلی بصارت ہی میں مزید ایسی قوت کا اضافہ ہو سکتا ہو تو پھر اس تکلف کی کیا ضرورت ہے۔ خصوصاً جب کہ حدیث ابو رزین عقیلی (متذکرۃ الصدر) اور حدیث جریر بن عبداللہ میں آں حضرتؐ نے فرمایا ہو کہ:

ان کم سترون ربکم عیاناً کما ترون هذا القمر لا تضامون فی رویته . . . . (متفق علیہ بحوالہ مشکوٰۃ ص ۴۹۴)۔

" لازماً تم قیامت کے روز اپنے رب کو اس کی ظاہری حالت میں دیکھو گے جس طرح تم دنیا میں چاند کو دیکھتے ہو۔ کیا چاند کی رویت میں تمھیں کچھ شبہ ہے۔"

اور حدیث صہیبؓ میں ہے:

اذا دخل اهل الجنة الجنة یقول الله تعالیٰ تریدون شیئاً ازیدکم

فیقولون الم تبیض وجوھنا! الم تدخلنا الجنۃ! و تنجینا من النار!

قال یرفع الحجاب فینظرون الی وجہ اللہ فما اعطوا شیئاً احب الیھم من النظر الی ربھم ثم : للذین احسنوا الحسنیٰ

(مسلم بحوالہ مشکوٰۃ ص ۴۹۲)

وغیرہ من الاحادیث الکثیرۃ فی الباب

جب مومنین داخل جنت ہوں گے تب اللہ تعالیٰ انھیں فرمائے گا۔ کسی اور نعمت کی طلب ہو تو بتاؤ۔ میں وہ بھی عنایت کردوں؟ وہ عرض کریں گے آپ نے ہمیں نورانی صورتیں بخش دیں۔ جنت میں داخل فرمایا۔ دوزخ سے بچا لیا۔ اب اور ہم کیا طلب کریں!!!

جس پر خدا تعالےٰ اپنا چہرہ بے نقاب فرما دے گا۔ جسے دیکھ کر وہ عرض کریں گے نہ اس نعمت سے بڑھ کر اور کیا ہوگا؟ تب حضرتؐ نے آیت : للذین احسنوا الحسنیٰ پڑھی۔

پس رویت باری تعالیٰ ثابت۔ مگر ہماری دنیا کی بصارت میں تغیر عدم مذکور۔

عالم مثال کی نظیر قرآن مجید کے اندر

واقعہ مریم میں ہے جب فرشتہ انھیں ایک مولود کی بشارت دینے کے لیے آیا۔ اور فرشتہ بھی ایک مثالی شکل میں تھا۔

جس کی حکایت میں پروردگار عالم نے فرمایا:

فارسلنا الیھا روحنا فتمثل لھا بشرا سویاً۔

تو ہم نے اپنی روح (یعنی جبریل) کو ان کی طرف بھیجا تو وہ اچھے خاصے آدمی کی شکل بن کر ان کے روبرو آ کھڑے ہوئے۔"

(ترجمہ ڈپٹی نذیر احمد صاحب)

پس ہر وجود کا مثالی ہونا مثبت تو ہوگیا مگر یہ مرحلہ باقی رہ گیا کہ وجود مثالی جسدِ عنصری کی مانند حساس بھی ہوگا۔ جیسا کہ ہمارے سر میں درد سے ٹیسیں اٹھ رہی ہیں۔ جن سے پیشانی پر شکن در شکن ہے۔ اب ہم نے آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھا تو ہماری شکل بھی صاف نظر آرہی ہے۔ اور شکنیں بھی دِکھ رہی ہیں۔ مگر درد اور ٹیسیں محسوس نہیں ہوتیں تو کیا وجود مثالی عذاب سے متاثر ہوگا یا نہیں۔

جناب شاہ صاحب نے اس کا تذکرہ نہیں فرمایا۔ جس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں، کہ تعزیب و تعذیب کے لیے پھر وہی جسدِ عنصری ہوگا۔ اور یہ کچھ ہوگا۔ لیکن جسدِ عنصری کے لیے وہ آب وہوا یا فضا بھی وہاں کی تعزیب و تعذیب کے متحمل ہو سکیں گے؟

مشکلے دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

مگر جو بات شاہ ولی اللہ جیسے وجود مغتنم سے رہ گئی اسے کون حل کرے گا۔

افکارِ پریشاں

سرمایہ داری اور اقبال

معاشرے کی اصلاح کے لیے اقبال نے جہاں اس کے اور کئی معیوب پہلوؤں پر روشنی ڈال کر بہتری کی تجاویز پیش کیں، وہاں انھوں نے سرمایہ داری کو معاشرے کے لیے سمِ قاتل قرار دے کر اس کی بہت مذمت کی۔

پوجا بھی ہے بے سود نمازیں بھی ہیں بے سود
قسمت ہے غریبوں کی وہی نالہ و فریاد
ہیں گرچہ بلندی میں عمارات فلک بوس
ہر شہر حقیقت میں ہے ویرانۂ آباد!

"ویرانۂ آباد" کو بسانے والوں کی زندگی کی تفاصیل بیان کر جب اقبال پُرجوش انداز میں اس کی حمایت میں نعرہ زن ہوتے ہیں تو بسا اوقات یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آج کل کے معروف "ازموں" کے مقلد بن گئے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے سامنے صرف اسلامیوں کی دنیا ہے، جس میں غیر مسلم اور مسلمان سرمایہ داران فلاکت زدہ مسلمانوں کو براہِ راست اور بالواسطہ لوٹ کر اپنے بینک اور محلات تعمیر کر رہا ہے۔ اقبال کا دل ان مظلوموں کے لیے آٹھ آٹھ آنسو روتا ہے اور وہ بے اختیار پکار اٹھتا ہے:

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

اور وہ مظلوم انسانوں کے سامنے "جوشِ کردار" کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے جرأت رندانہ کی تبلیغ کرتے ہیں :

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

معاشرے کے یہ چند اہم مسائل تھے جن کو اقبال نے بالتفصیل موضوعِ سخن بنایا ہے۔ لیکن آزادیٔ افکار، سینما، مغربی تہذیب، کور ذوقی، فرنگی مدنیت، اور مسلمان کی کاہلی اور بے عملی پر بھی اقبال کے کلام میں جابجا اشارے ملتے ہیں۔

اقبال اور معاشرہ۔ ڈاکٹر محمد باقر۔ ماہِ نو اپریل ۱۹۵۲

متعصّب عالمگیر!

"عالمگیر کی سرپرستی نہ صرف مسلمان فضلاء اور شعراء تک محدود رہی بلکہ اس نے ہندو اہلِ ہنر و اہلِ علم و کمال کو بھی اپنا رہینِ منّت بنایا۔ ہندی کا مشہور رزمیہ شاعر یعنی بیر واس اور بھوشن کوی کا بھائی چنتا منی کوی اورنگ زیب کے سایۂ عاطفت میں بڑھا۔ چنتا منی کے توسل سے بھوشن کوی دہلی مغل دربار میں پہنچا اور وہاں عرصے تک رہا۔ کئی اپنی ہسٹری آف ہندی لٹریچر میں لکھتا ہے کہ "سخت گیر اورنگ زیب ہندوؤں کے فنون و علوم کا دلدادہ نہ تھا لیکن ہندی کے ہندو شعرا دربار کی اعانت اور سرپرستی سے قطعاً محروم نہیں رہے۔ بہت سے شاعر اورنگ زیب اور اس کے بیٹے بہادر شاہ کے دربار سے وابستہ رہے۔" اسی حقیقت کو مولانا شبلی اس طرح واضح کرتے ہیں کہ "عام خیال یہ ہے کہ ہندوؤں کے علوم

اور زبان سے نہایت نفرت رکھتا تھا لیکن مسلمانوں نے بھاشا زبان پر جس قدر اس کے زمانہ میں توجہ کی، پہلے نہیں کی۔"

(بزم تیموریہ۔ مصنفہ صباح الدین عبدالرحمٰن ایم۔اے)

خود غرضی

"انشا اپنا مطلب ہزار طرح سے نکال لیتے تھے مثلاً جمعرات کا دن ہوتا تو باتیں کرتے کرتے دفعتاً خاموش ہوتے اور کہتے کہ پیرو مرشد غلام کو اجازت ہے۔ بادشاہ کہتے خیر باشد! کہاں؟ کہاں؟ یہ کہتے حضور آج جمعرات ہے۔ غلام نبی کریم شاہِ دین و دنیا کا دربار ہے۔ کچھ عرض کرے۔ شاہ عالم بہ ادب کہتے کہ ہاں ہاں بھئی ضرور جائیے۔ سید انشا خاں ہمارے لیے بھی کچھ عرض کرنا۔ یہ عرض کرتے کہ حضور! غلام کی اور آرزو کون سی ہے؟ یہی دین کی آرزو، یہی دنیا کی مراد! یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے۔ بادشاہ کچھ اور بات کرنے لگتے کہ ایک لمحے کے بعد پھر یہ کہتے کہ پیرو مرشد! پھر غلام کو اجازت ہو۔ بادشاہ کہتے کہ "ہیں"۔ "اے بھئی میر انشا اللہ خاں ابھی تم گئے نہیں؟ یہ کہتے کہ حضور بادشاہ عالی جاہ کے دربار میں غلام خالی ہاتھ کیوں کر جائے۔ کچھ نذر و نیاز، کچھ چراغی تو مرحمت ہو۔ بادشاہ کہتے "ہاں بھئی۔ درست درست" مجھے تو خیال ہی نہیں رہا۔ جیب میں ہاتھ ڈالتے اور کچھ روپے نکال کر دیتے۔

بادشاہ جو کچھ دیتے، میر انشا اللہ خاں لے لیتے اور دو ایک دعائیہ فقرے کہہ کر پھر کہتے "کہ حضور! دوسری جیب میں دست مبارک جائے تو فدوی کا کام چلے، کیونکہ وہاں سے پھر کر بھی آنا ہے۔" بادشاہ کہتے کہ "ہاں ہاں سچ ہے، سچ ہے، بھلا وہاں سے دو کھجوریں تو کسی کو لا کر دو۔ بال بچے کیا جانیں گے کہ تم آج کہاں گئے تھے۔"

("کلام انشاء" مرتبہ مرزا محمد عسکری)

محاسن و معاصی

"ایک لطیف گناہ ہزاروں خشک نیکیوں سے بالاتر ہے۔ عقبیٰ کی دور اندیشیاں اسی دماغ کے لیے ہیں جن میں دنیا کی حقیقی رنگینیوں میں محو ہو جانے کی صلاحیت نہیں۔ دوسری دنیا کی سزا و جزا پر غور کرنے والا منطقی زندگی بسر کرنا چاہتا ہے۔ وہ اس راز سے بے خبر ہے کہ انسان منطق کے ذریعے سے زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ حیاتِ انسانی میں کیف و سرور پیدا نہیں کر سکتا۔ عقبیٰ کی کش مکش کا خیال بھی نہ آنا چاہیے وہ زندگی ایک شورشِ بے مدعا بن کر رہ جائے گی۔

اگر مذہب و اخلاق کے خود ساختہ قوانین کو نظر انداز کر دیا جائے، حقوق و فرائض، محاسن و معاصی کا باہمی امتیاز ہی فنا ہو جاتا ہے۔ جس عمل کو ایک صحیح اور رنگین مذاق انسان کو اخلاص اور بیباکی سے کرنا چاہیے، وہ محاسن میں خود بخود آجاتا ہے۔ معاصی میں صرف وہی اعمال داخل کیے جا سکتے ہیں جو حزن و ملال، بے دلی اور بزدلی کے ساتھ کیے جائیں۔ اس صورت میں وہ حسن عمل بھی محال ہو جاتا ہے، جو خود ہر عمل کو محاسن میں شامل کر دیتا ہے۔ بیباکی معاصی کو اعمال صالحہ میں داخل کر دیتی ہے اور بزدلی عموماً اعمال حسنہ کو معصیت بنا دیتی ہے۔ اخلاقی فرائض صرف وہ بے جا ذمہ داریاں ہیں جو ایک کمزور اور بزدل انسان اپنے سر لیتا ہے۔"

("محشرِ خیال" سجاد انصاری)

اوراقِ پارینہ

چند خطوط

ویریندر پرشاد سکسینہ

"منشی دیا نرائن نگم نے اردو زبان کا دامن لعل و گہر سے بھر دیا ہے۔ ان کا رسالہ "زمانہ" کانپور، اپنے وقت کا بہترین رسالہ تھا۔ کم و بیش نصف صدی تک اس رسالے کے ذریعہ انہوں نے اردو کی خدمت کی۔ ہندو ہونے کے باوجود، حد درجہ غیر متعصب اور رواداد شخص تھے اور اردو زبان کے تو فدائی تھے۔ موصوف کے چند غیر مطبوعہ خطوط منشی ویریندر پرشاد سکسینہ نے شائع کرلئے ہیں جو اپنی اہمیت اور افادیت کے اعتبار سے اس قابل ہیں کہ ان کا مطالعہ کیا جائے، اسی لیے ہم اسے شائع کر رہے ہیں۔

سکسینہ صاحب کا بیان ہے:

منشی دیا نرائن نگم کے یہ تین غیر مطبوعہ خطوط ٹھاکر چندر بھوشن سنگھ کے نام ہیں جو اردو کے بڑے مشہور اور کہنہ مشق نقاد اور افسانہ نگار ہیں لیکن اب جونپور میں گوشہ نشینی کی زندگی گذار رہے ہیں۔ منشی دیا نرائن نگم سے آپ کی خط و کتابت کا آغاز شروع سال ۱۹۳۳ سے ہوا۔ لیکن اپریل ۱۹۳۴ تک یہ خط و کتابت یک طرفہ سی رہی یعنی منشی جی نے آپ کے خطوط کو قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ اپریل ۱۹۳۴ میں جب ان کا پہلا افسانہ "زمانہ" میں شائع ہوا تو منشی جی نے آپ کو ایک مفصل خط لکھا۔ اس کے بعد آپ کے کئی افسانے "زمانہ" میں شائع ہوئے اور منشی جی کا دست طلب اتنا دراز ہوا کہ ۱۵ جولائی ۱۹۳۵ کو آپ دفتر "زمانہ" کے ایک رکن بن گئے۔ آپ کی ملازمت کا سلسلہ آپ کی خانگی ترددات کی وجہ سے بیچ میں دو بار منقطع بھی ہوا۔

منشی جی نے ۲ ر نومبر ۱۹۴۲ کو وفات پائی لیکن آپ ۶ ر جون ۱۹۴۲ کو دفتر "زمانہ" سے الگ ہو چکے تھے۔ آپ کے پاس منشی جی کے "چالیس" خطوط محفوظ تھے لیکن اب صرف پچیس خطوط ہی محفوظ رہ گئے ہیں۔ پندرہ خطوط آپ نے حضرت محشر بدایونی کو بھیج دیے تھے جو منشی جی کی وفات کے بعد ان کے خطوط کا مجموعہ شائع کرنا چاہتے تھے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے حضرت محشر بدایونی نے منشی جی کے خطوط کا کوئی مجموعہ اب تک شائع نہیں کیا ہے۔ خطوط ملاحظہ فرمایئے یہ خطوط اردو ادب میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔

(۱)

بہرائچ ۲۰ ر جون ۱۹۳۵

مائی ڈیر بھوشن جی تسلیم۔ میں ابھی تک بہرائچ ہی میں ہوں۔ آپ کا ۲۵ جون کا خط مجھے کانپور سے ملا۔ میں یہاں سے ۲۲ یا ۲۳ کو کانپور جا رہا ہوں۔ وہاں پہنچ کر اور آپ کے ٹھہرنے کا انتظام کر کے آپ کو لکھوں گا۔ مجھے آپ کی ذات سے بہت امید ہے۔ دعا ہے کہ یہ سب توقعات پوری ہوں اور آپ کو مجھ سے مایوسی نہ ہو۔ آپ نے اپنی بابت جو کچھ لکھا ہے اس سے مجھے بڑی دلچسپی پیدا ہو گئی ہے۔ لیکن میرے بارے میں آپ نے جو تصور باندھ رکھا ہے وہ بہت کچھ مبالغہ آمیز ہے۔ میں بہت معمولی آدمی ہوں اور اس وقت حالات اور واقعات نے بہت کچھ دبا لیا ہے۔ شروع میں شاید میں بھی ایسا ہی حوصلہ مند اور پرجوش تھا محنت کا بھی بہت کچھ عادی تھا اور طالب علمی کے بعد بھی "زمانہ" کے لیے میں نے بہت محنت کی اور مالی نقصانات بھی بہت اٹھائے حتیٰ کہ مجھے ان کی وجہ سے بہت زیر باری رہی۔ میرے بزرگ اس کام کے خلاف تھے اس لیے انھوں نے اس کام میں نہ مالی حیثیت سے اور نہ کسی اور طرح شروع میں میری مدد کی۔ اگر گھر کے کسی اور لڑکے کو میرے ساتھ کام کرنے کی اجازت دے دیتے تو آج شاید میں ایک بڑے پریس کا مالک ہوتا۔ میرا حساب (Mathematics) ہمیشہ سے کمزور تھا۔ میں ایڈیٹری اور مینجری دونوں کو تنہا سنبھال نہ سکا۔ "زمانہ" کی شان میں نے حتی المقدور ہمیشہ بالا رکھی ہے۔ اپنی خودداری بھی اب تک قائم

کیے ہوئے ہوں لیکن ان دونوں کے لیے بہت گراں قیمت ادا کرنا پڑی۔ آپ نے ہندوستانی اکیڈمی وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ یہ بہت معمولی باتیں ہیں۔ اکیڈمی کی بنیا د بہت کچھ میری ذاتی کوشش کا نتیجہ ہے۔ اخباری شہرت کی جتنی آپ قدر کرتے ہیں وہ بہت زیادہ ہے۔ بہرحال یہ کوئی قابل لحاظ باتیں نہیں معمولی واقعات ہیں۔ میرے لڑکے ضرور لائق نکلے لیکن عرصہ تک ان کو خاندان کے ساتھ میں نے جو غفلت برتی ہے اس کا نتیجہ بھگتنا پڑے گا۔ لڑکوں کو جو کچھ نمود حاصل ہوئی وہ ان کی محنت شاقہ کی بدولت ہے۔ میں نے انھیں محنتی، ایماندار اور خوددار بنانے کی ضرور انتہائی کوشش کی اور اس میں کامیاب بھی ہوا مگر ایشور کی مہربانی بھی کچھ کم نہیں رہی۔ درمیان میں ایک مقدمہ بازی کے سلسلے میں میری خاندانی جائداد بہت کچھ تلف ہو گئی۔ میں یہ سب باتیں اس لیے لکھ رہا ہوں کہ آپ کو یہ دھوکا نہ ہو کہ آپ کسی امیر کارخانہ یا متمول شخص کے ساتھ کام کرنے جا رہے ہیں۔ البتہ میرے یہاں اردو کی لیاقت بڑھانے کا سامان آپ کو کافی ملے گا اور پڑھنے کا مصالحہ بھی بہت ہاتھ آئے گا۔ گو اب میں پہلے کا سا محنتی نہیں رہا اور دنیوی جھگڑوں نے بھی بہت کچھ گھیر رکھا ہے۔

کانپور پہنچ کر اور آپ کے قیام وغیرہ کا ضروری انتظام کر کے میں آپ کو لکھوں گا۔ آپ جتنی محنت کریں گے اسی قدر زیادہ کامیاب رہیں گے۔ امید کہ مزاج بخیریت ہوگا۔ بشن نرائن جی کی طبیعت اب اچھی ہے وہ بھی میرے ساتھ کانپور جا رہے ہیں دو ماہ کی مزید رخصت لی ہے اس کے بعد آخری اگست میں ان کی کہیں اور تعیناتی ہوگی۔

کانپور میں میرا نام۔ محلہ نیا چوک متصل پریڈ رام لیلا گراؤنڈ کا پتہ کافی ہے۔ آپ جب آئیں گے تو میں اسٹیشن پر آدمی بھیج دوں گا۔

اس خط کی بدخطی معاف

زیادہ دعا

بندہ دیا نرائن نگم

(۲)

کانپور۔ ۱۴ ؍جون ۱۹۳۸

مائی ڈیئر ٹھاکر صاحب تسلیم۔ آپ کا کارڈ اپریل میں آیا تھا۔ اس کے بعد ہی میں بنارس چلا گیا وہاں سے دو تین دفعہ آیا گیا۔ غرض آخر اپریل تک کندن بابو کی شادی میں وقت گذر گیا۔ مئی اور نصف جون مختلف تردداتمیں ختم ہوا۔ اس سال ایک آدھ نئی فکریں پیدا ہوگئی ہیں۔ مگر یہ گرہستی کا جنجال جب تک زندگی ہے چلا جائے گا۔ ایشور کی مدد سے عارضی ترددات رفع ہوجائیں گی۔ مجھ کو آپ کی والدہ ماجدہ کے انتقال کی خبر سے بہت ہی رنج ہوا۔ آپ کی عمر تو ابھی کم ہے اور شروع سے آپ والد کے سایۂ عاطفت سے بھی محروم رہے مگر میرے دل میں ابھی تک والدہ کی موت کا رنج تازہ ہے۔ اسی لیے آپ کے رنج کا میں بخوبی اندازہ کرسکتا ہوں۔ البتہ ایک بات کسی قدر اطمینان بخش ہے اور وہ یہ کہ آخر وقت میں آپ ان کی خدمت میں موجود تھے اور ان کا کریا کرم بھی آپ ہی نے کیا۔ ایشور مرحومہ کو غریق رحمت کریں اور آپ کو شانتی دیں۔

تقریب میں آپ کی سب لوگوں کو یاد آئی۔ یہ ضرور ہے کہ اس حادثہ کے بعد آپ کا شریک ہونا مشکل تھا۔ لیکن اصل بات یہ ضرور ہے کہ جب سے آپ گئے ہیں مجھ کو آپ کی اکثر بہت یاد آئی اور گھر میں بھی اکثر آپ کی خیر وعافیت پوچھتی رہتی ہیں۔ آپ جس طرح ہم لوگوں میں گھل مل گئے تھے اس سے سب لوگ آپ کو اپنا ہی سمجھنے لگے ہیں . . . . میں نے بھی کبھی ملازمت کی حیثیت سے آپ کو نہیں سمجھا اس لیے خاص طور پر تعلق خاطر ہوگیا ہے۔ دل چاہتا ہے کہ کام کی غرض سے نہ سہی لیکن یوں میل ملاقات کے خیال سے آپ سال میں دو چار دفعہ آجایا کریں اور دل بہلاؤ کے طریقے پر جو کام جی چاہے۔ دفتر کا کام نہ سہی ایڈیٹوریل صیغے ہی میں جس شعبے سے آپ کو دلچسپی ہو اس کو اپنے دوران قیام میں اپنے ذمہ رکھیں۔ جب جی چاہے چلے جائیں۔ یہاں شروع ہی سے سرور اور نظر صاحب سے اس قسم کے تعلقات

رہے۔ کوئی وجہ نہیں ہے کہ آپ بھی اس ناچیز کارخانہ کو اپنا نہ سمجھیں۔ اس وقت تو پانی بھی برس گیا ہے گرمی کے دنوں میں تو مجھ کو بلانے کی ہمت نہ ہوتی تھی لیکن اب موسم ایسا خراب نہیں رہا ہے۔ جب آپ کا جی چاہے برائے چندے آجایئے آپ کے آنے جانے پر ممکن ہے کسی خاص علمی کام کا آغاز ہو جائے۔ آپ نے اپنے کارڈ میں بھی کانپور آنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا۔ بہرحال میرے آپ کے درمیان جو دلی تعلق پیدا ہو گیا ہے میں اس کو اپنی زندگی بھر کم سے کم ضرور قایم رکھنا چاہتا ہوں۔ آپ کے دل میں بھی مجھے امید ہے پوری گنجائش ہوگی۔ دفتر کا کام معمولی طور پر چل رہا ہے۔ "زمانہ" کی تاخیر کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا۔ لیکن 'آزاد' اکثر جمعہ کو نکل جاتا ہے۔ باقی سب حالات بدستور ہیں۔ امید آپ اچھی طرح ہوں گے۔ اپنی خیریت مطلع کیجیے گا۔

دعاگو

دیانرائن نگم

(۳)

کانپور ۲۳ر اگست ۱۹۳۸

مائی ڈیئر ٹھاکر صاحب تسلیم۔ آپ کا خط آیا تھا۔ قصہ بھی ملا اور شائع ہوگا۔ میری طبیعت ابھی تک معمول پر نہیں آئی بخار تو بارہ ہی تیرہ دن آیا لیکن اس دفعہ کمزوری دیر سے رفع ہو رہی ہے۔ لیکن کوئی تشویش کی بات نہیں ہے۔ موسم بھی تو برسات کا ہے۔

'زمانہ' مارچ بھیجنے کو کہہ دیا ہے آپ کا پہلے والا قصہ بعد میں مگر جلد ہی شائع ہوگا آپ نے آخر اگست یا شروع ستمبر میں آنے کو کہا ہے اس سے خوشی ہوئی کیونکہ آپ کی اکثر یاد آتی رہتی ہے۔ میری رائے میں اگر آپ کو گھر پر کوئی خاص کام نہ ہو یعنی اگر آپ نے کسی خاص ذمہ داری کو اپنے سر نہ لیا ہو تو شوق سے دفتر میں چلے آیئے۔ جہاں تک میں نے غور کیا ہے اگر آپ کو ایڈیٹوریل صیغہ میں محدود کر دیا جائے تو آپ زیادہ کامیاب ثابت ہوں گے۔ 'آزاد'

کے لیے اقتباسات، آزاد ترجمے انتخابات۔ روزمرہ واقعات اور حالات آپ آسانی سے فراہم کر سکتے ہیں۔ کاپی اور پروف دیکھنا بھی ضروری ہے اور زمانے کے ایڈیٹوریل صیغہ کی خط و کتابت۔ غرض حساب کتاب سے علیحدہ رہ کر آپ توجہ سے اخبار و رسالہ کے اکثر کام کر سکتے ہیں۔ رفتہ رفتہ ایڈیٹوریل بھی لکھنے لگیں گے۔ آپ چاہیں تو اس پر غور کیجیے گا۔

بیج نرائن صاحب (ایڈیٹر روہیلکھنڈ اخبار بریلی) آئے تو شوق سے تھے۔ لیکن ڈیڑھ مہینہ کے اندر معلوم ہوا کہ ان کی صحت کی حالت وقتاً فوقتاً بہت تشویشناک ہو جاتی ہے اور جب دمہ کا دورہ پڑتا ہے تو اوپر والوں کو بڑی فکر کا سامنا ہوتا ہے کم سے کم مجھے تو بڑی پریشانی ہوئی خود بھی بیمار رہتا اس لیے انھیں ناچار واپس ہی بھیجنا پڑا۔ گیرا (بابو رام چندر گیرا کلرک) بھی دفتر میں نہیں۔ ایک اور صاحب کام کر رہے ہیں۔ باقی کلام صاحب (محمد یعقوب خاں کلام) دفتری بھگوت دیال بدستور ہیں۔ آفس بوائے دوسرا ہے۔ نرائن بدستور ہے۔ گوربخش لکھنؤ میں اپنے کنبہ کی علالت سے بہت پریشان رہے۔ ان کی جگہ دو آدمی اور کام کر رہے ہیں۔ عبدالرحمٰن دفتر میں اور نورالدین گھر پر "زمانہ" کی کتابت کرتے ہیں اور کوئی حال تازہ نہیں ہے۔ میں اب البتہ دفتر کے معمولی کاموں سے آزادی چاہتا ہوں۔ اس طرف دو ماہ میں شاید ہی سات آٹھ دفعہ دفتر گیا ہوں۔ اس دفعہ جون میں کہیں باہر نہیں جا سکا۔ بشن نرائن جی بریلی بلا رہے ہیں اور ڈاکٹروں کا بھی مشورہ ہے کہ دس پندرہ روز کے لیے ضرور چلا جاؤں آپ اپنی آمد کی تاریخ سے اطلاع دیجیے تاکہ کوشش کروں کہ آپ کے زمانہ میں باہر نہ جاؤں۔ آپ کب تک آنے والے ہیں اس کے معلوم ہونے کے بعد میں بریلی جانے کا ارادہ کروں گا۔ اس لیے جواب کا انتظار رہے گا۔ بہرحال اوپر کا کمرہ آپ کے لیے خالی رہے گا۔

امید کہ آپ خیریت سے ہوں گے۔

بندہ دیا نرائن نگم

اوراقِ پارینہ

سو برس پہلے کی اردو صحافت کے چند نمونے

(۱)

"ٹانک کی ریاست ایک عجیب آفت میں گرفتار رہے۔ بے چاری نے حسب التحریک گورنمنٹ آف انڈیا اور تائید رؤسائے ریاست اپنی سلطنت کی بہبودی اور ترقی کے اسباب بہم پہنچانے کی غرض سے رعایا پر ایک ٹیکس قائم کیا تھا جو رعیت کو اس قدر ناگوار گزرا کہ اس کے برخلاف اس نے شاہی قلعہ کے سامنے جمع ہو کر نواب صاحب پر اپنا زبانی غصہ ظاہر کیا۔ شہر میں اڑھائی روز تک ہڑتال کر دی، جس سے ہر ایک کو سخت تکلیف اٹھانی پڑی اور اپنی بات کی یہاں تک پچ کی، نواب صاحب کو آخر لوہا ماننا پڑا۔ لاچار ٹیکس معاف کیا گیا اور تدابیر معطل۔"

(اخبار عام۔ لاہور۔ ۲۰ر جنوری ۱۸۸۳۔ ایڈیٹر گوپی ناتھ)

(۲)

"یکم اپریل کو گورنر جنرل نے بہ اجلاس کونسل یہ ایکٹ پاس کیا کہ جو لوگ کسی قسم کا ٹیکس نہیں دیتے ان سے ٹیکس لیا جائے گا۔ اس ایکٹ کا نام ناک ٹیکس ہوگا۔ جو لوگ نکٹے یا چپٹی ناک والے ہوں گے وہ اس ٹیکس سے مستثنیٰ رہیں گے۔ مگر جو ٹیکس سے بچنے کے لیے اپنی ناک کاٹ لیں گے یا بگاڑ دیں گے وہ موجب دفعہ ۱۰۲ تعزیراتِ ہند سزا پائیں گے۔"

(اکمل الاخبار۔ دہلی۔ ۱۰ر مئی ۱۸۷۱۔ مدیر منشی بہاری لال مشتاق)

(۳)

"گذشتہ اتوار کو راجہ شیو پرشاد کا بت (جو انگریزوں کے مداح ہیں) جلایا گیا۔ یہ پتلا بانس اور کاغذ اور پھونس کا بنایا گیا تھا اور اس پر ایک پرانی کلسی کا سر رکھا گیا تھا۔ کلسی کے اوپر یہ لکھا تھا،

"راجہ شیو پرشاد نمک حرام جگت سیٹھ کے خاندان کا" پتلے کی کمر میں بھی ایک کاغذ پر بنگلا زبان میں بہت سی باتیں لکھی گئی تھیں۔ بیچ بازار میں اس کو جلانے کی تجویز کی گئی تھی۔ شام کے وقت اس جگہ پر بہت سے آدمی جمع ہوئے اور میونسپل مہتر نے پتلے کی جھاڑو سے پہلے خوب پوجا کی اور پھر جلا دیا۔"

(اخبار عام۔ لاہور۔ ۴ اپریل ۱۸۸۳۔ ایڈیٹر۔ گوپی ناتھ)

(۴)

"اب اودھ کے لوگ ضبطیٔ ملک سے ناخوش ہیں۔ ہزارہا امیدواران نوکری شور و غل مچاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سرکار کو سوائے ملک اودھ کے غیر مقامات کے آدمیوں کو نوکر رکھنا بعید از انصاف ہے۔

بادشاہ کے قدیمی ملازمین بجز چند آدمیوں کے، سب برخاست ہو گئے۔ اون (ان) سے کہا گیا کہ تمھارے حقوق کا لحاظ کیا جاوے گا۔ اب بادشاہ کی حالت پر سب کو رحم آتا ہے۔ بادشاہ نے جو ہر معاملے میں سرکار کی اطاعت کی، یہ بہت اچھی تجویز ہوئی۔ بعض لوگ اس بات سے ناراض بھی ہوئے اور ایک زمیندار مفسد نے یہاں تک کہ پوشاک زنانی بھیج کر پیغام دیا کہ تم کو یہ لباس زیب ہے کیونکہ اس طرح بلا تکرار ملک میں دخل دینا اسی لائق ہے کہ عورت کا لباس پہن کر بیٹھا کرو۔"

(کوہ نور۔ لاہور۔ ۲۹ اپریل ۱۸۵۶۔ بانی۔ منشی ہرسکھ رائے)

(۵)

"ہمیں معلوم ہوا ہے کہ بہت سے دیسی اخبار ہماری فوج کے دیسی سپاہیوں میں تقسیم ہوتے ہیں ...... لیکن جب کوئی دیسی اخبار مذہبی جذبے سے سرشار ہوتا ہے تو اس کی نوعیت بدتر ہو جاتی ہے ...... ہم ایسا لکھنے پر اس لیے مجبور ہوئے ہیں کہ ہماری توجہ لکھنؤ کے ایک ایسے دیسی اخبار کی طرف دلائی گئی ہے جو ہماری فوج میں پڑھا جاتا ہے اور اس نے بیرک پور کے ہنگامے کی خبریں اس انداز سے پیش کی ہیں جن سے شرارت کا امکان ہے۔"

(دی پنجابی۔ لاہور۔ ۲۸ر مارچ ۱۸۵۷ء۔ مالکہ منشی محمد عظیم۔ مدیر۔ ایک نامعلوم انگریز)

(۶)

"اخبار کے کاغذ سے دریافت ہوا کہ ربیع الثانی مہینے کی پہلی تاریخ منگل کے دن، اس روز موافق معمول کے صاحبان ریذیڈنٹ بہادر کے واسطے حاضری کی تیاری تھی۔ حضرت بادشاہ کو کرائی کی طرف سیر کر کے قصر شاہی میں رونق افروز ہوئے۔ پانچ گھڑی دن چڑھے تک منتظر بیٹھے تھے کہ صاحب ریذیڈنٹ بہادر آئے۔ آٹھ انگریز عالی قدر ساتھ لائے۔ جہاں پناہ نے سب صاحبوں کے ساتھ حاضری تناول فرمائی اور اس کے بعد اختلاط کی باتیں ہوئیں۔ آخر بڑے صاحب رخصت کے وقت عطر، پان، جو کچھ کہ رسم ہے لے کر کوٹھی کو سوار ہو گئے۔ تس پیچھے جب حضرت کے کھانے کا وقت آیا اور سب قسم کا کھانا دسترخوان پر چنا گیا حضرت نے خشکے کے چاول کو بادشاہی طعام کے لائق نہ دیکھا۔

غلام حسین خاں داروغہ کو ارشاد ہوا کہ للو مودی اور مشرف باورچی خانے کا مقید ہو۔ آخر دونوں نے اپنی غفلت پر نادم ہو کر پانچ ہزار روپے احمقانے کے گزارے۔ بادشاہ خطا بخش نے قصور معاف فرمایا۔"

(جام جہاں نما" کلکتہ (اردو ضمیمہ) ۲۹ر دسمبر ۱۸۲۴)

(۷)

"ہندوستان کی دولت انگلستان کو کھنچی چلی جاتی ہے۔ اور کل کے بنے ہوئے کپڑے کے ٹن کے ٹن بہت جلد سونا اور چاندی ہو سے جاتے ہیں۔ مگر مانچسٹر والے روپیہ کو اس طرح پر کھنچے چلے جانے پر بھی راضی نہیں ہیں، بلکہ وہ حتی الامکان اس سے بھی زیادہ نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور ان کو اس بات کی کچھ بھی پرواہ نہیں ہے کہ ہندوستان دولت مند ہے یا غریب۔"

(اخبار سائنٹفک سوسائٹی ۱۰ر مارچ ۱۸۷۶ء۔ مدیر سرسید احمد خاں)

(۸)

البرٹ بل پاس ہو جانے کے بعد ہندوستان میں مقیم انگریزوں کے لیے ہندوستانی حکام کی عدالتوں اور کچہریوں میں بوقت ضرورت حاضر ہونا ضروری ہو گیا۔ اس بل کی انگریزوں نے کافی مخالفت کی اور مضامین وغیرہ لکھے۔ انگریزوں کی اسی تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے اخبار عام لاہور نے درج ذیل نوٹ لکھا:

"انگریز لوگ کتنے ہی بڑے آدمیوں کے پیر یدار کو چبان ہیں۔
انگریز لوگ لاکھوں روپے کے ہندوستانیوں کے قرضدار ہیں۔ انگریز لوگ دو دو آنہ میں ہندوستانیوں کو تماشے دکھاتے ہیں۔ ان باتوں میں انگریز لوگ بےعزت نہیں ہوتے۔ وہ بےعزتی اب فقط عدالت میں ہندوستانی حاکموں کے جسم میں جا چھپی۔
ہندوستانی کالے، جنگلی، دھوکہ باز، حاسد سب ہیں۔ اور انگریز گورے، سوائنڈلے، اندر باہر سے ایک سے۔ . . . خود خداکواہ تارہی، لیکن عدالت تو دونوں کے ماننے کے لائق ہے۔
. . . . . ہاں اگر انگریز لوگ عدالت میں جانے کو بےعزتی سمجھتے ہیں تو ہم انھیں صلاح دیتے ہیں کہ آج سے کبھی ایسا کام مت کرو جو عدالت میں جانا پڑے۔"

(اخبار عام۔ لاہور۔ ۱۲ر مئی ۱۸۸۳ء۔ مدیر پنڈت گوپی ناتھ)

ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید

گاندھی جی اور مولانا شوکت علی
کچھ پرانی یادیں

پنڈت جواہر لال نہرو سے میری ملاقات اس زمانے کی تھی جب وہ صرف موتی لال نہرو کے لائق بیٹے سمجھے جاتے تھے۔ موتی لال نہرو کے گھر والوں سے ہم لوگوں کے خاندانی تعلقات تھے۔

الہ آباد یونیورسٹی کے میور سنٹرل کالج کے لڑکوں نے گاندھی جی کے اندولن میں سٹرائک کی اور ۲۰۰ لڑکوں نے یونیورسٹی چھوڑ دی۔ میں اس وقت ایم۔ ایس۔ سی کا طالب علم تھا۔ ہم سب لوگ موتی لال نہرو کے مکان پر پہنچ گئے۔ انھوں نے رہنے کے لیے چھوٹا بنگلہ کھول دیا۔ کچھ دن وہاں ٹھہرے، پھر اپنے گھروں کو چلے گئے۔

جواہر لال مجھ سے ۸، ۱۰ برس بڑے تھے۔ جب ان کے گھر رہے تو ملاقات اور بڑھ گئی۔ پھر میں ایم۔ ایس۔ سی کیے بغیر ہی علی گڑھ چلا آیا۔ میرے چچا خواجہ عبدالمجید کا مکان سیاسی ٹھکانا تھا۔ وہاں کانگریس ورکنگ کمیٹی کے جلسے بھی ہوئے ہیں۔ ایک ہی وقت میں گاندھی جی، موتی لال، جواہر لال، محمد علی، شوکت علی، ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور سروجنی نائیڈو سب اس مکان میں ٹھہر چکے ہیں۔ وہاں رہ کر مجھے ان قومی رہنماؤں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔

ایک واقعہ انھی دنوں کا مجھے یاد آتا ہے کہ:

بحث چل رہی تھی، سول نافرمانی کو سارے ملک میں کیسے پھیلایا جائے۔ طے پایا کہ گاندھی جی

سارے ملک کا دورہ کریں، ہر ایک بڑے شہر میں بذات خود پہنچیں اور آزادی کا پیغام دیں۔

گاندھی جی نے یہ جملہ کہا "میں تو اکیلا نہیں جا سکتا، گاندھی کو کون جانتا ہے۔ شوکت بھائی میرے ساتھ چلیں گے تب جاؤں گا۔"

شوکت علی: "میں چلنے کو تیار ہوں لیکن گاندھی جی کی طرح تھرڈ کلاس میں سارے ملک کا دورہ نہیں کر سکتا۔"

آخر بحث بحثی کے بعد طے پایا کہ دونوں ساتھ جائیں اور سیکنڈ کلاس میں سفر کریں۔

جواہر لال نہرو سے بارہا ملاقات ہوئی ہے۔ کبھی کبھی لطیفے بھی ہو جاتے تھے۔ لیکن یوں ایک ساتھ عرصے تک رہنا نہیں ہوا۔

۱۹۲۷ء میں جب میں برلن میں تعلیم پا رہا تھا، وہ بیوی کو لے کر یورپ آئے۔ میں نے سارے ہندوستانی طالب علموں کی طرف سے ان کو دعوت دی اور اس دن کا سارا کھانا خود پکایا۔

روس سے تازہ تازہ آئے تھے، سوشلزم ان کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا۔

ایک دفعہ بارہ دن ساتھ رہا۔ ۱۹۳۸ء کا زمانہ ہے۔ وہ کانگریس کے صدر رہ چکے تھے اور یورپ جا رہے تھے۔ میں بھی اسی جہاز پر تھا۔ دفتر کے پڑوس میں جو قزلباش صاحب رہتے ہیں، وہ بھی اسی جہاز پر تھے۔ اور بھی کچھ کانگریس کے رکن تھے۔ جب جواہر لال جہاز پر سوار ہوئے تو وہ صوتی کرتے میں تھے۔ دوسرے دن انھوں نے پاجامہ پہنا۔ تیسرے دن آخر سوٹ پہن ہی لیا۔

یہاں ان سے دو موقعوں پر بحث ہوئی۔ ایک بار لباس پر، دوسری مرتبہ سلام کے طریقے پر۔ میں نے ان سے کہا کہ تحریک آزادی نے یہ کہاں لکھا ہے کہ گاؤں والوں کی ضرورت کا لباس

غیر ملکوں میں بھی پہن کر گھُسیے۔ مصر میں نحاس پاشا، زاغلول پاشا، قومی رہنما ہیں، لیکن مصر کے کسانوں کا لباس نہیں پہنتے۔ سوٹ بوٹ میں رہتے ہیں۔

دوسرے یہ سلام کا طریقہ ہاتھ جوڑنے کا غلط ہے۔ ہمارے برہمنوں نے سامنے والے کی تذلیل کے لیے ایجاد کر رکھا ہے۔ اسے ڈنڈوت یا خاک ساری کہتے ہیں۔ انگریزی محاورے میں اسی کو folded hands کہتے ہیں جس کے معنی عاجزی کے ہیں۔ آپ دیکھیے کہ ہٹلر نے اپنے ملک میں ایک تحریک چلائی تو اس کے سلام کا طریقہ مقرر کیا۔ ہاتھ شانے کے متوازی اٹھانا۔ مسولینی کی قومی تحریک میں ہاتھ کا پنجہ سامنے کی طرح سامنے کیا جاتا ہے۔ ہم یوپی والے سر کو ذرا جھکا کر ادب کے ساتھ آداب عرض کرتے ہیں۔ اس میں بھی ایک تہذیب اور وضع داری ہے لیکن آپ ہیں کہ ہر ایک کے سامنے دونوں ہاتھ جوڑ دیتے ہیں۔ یہ ہمارے ہاں کے نوکر کہتے ہیں۔

"——— صاحب ہم ہاتھ جوڑ کر عرض کریں"

جواہر لال نہرو کچھ قائل ہوئے، کچھ قائل نہیں ہوئے۔ لیکن جب وہ یورپ گھوم کر واپس آرہے تھے تو میں نے دیکھا کہ اب وہ ہاتھ جوڑ کر سلام نہیں کرتے، صرف داہنا ہاتھ پیشانی کی طرف اٹھاتے تھے۔ اور یہی ان کا سلام تھا۔ (بعد میں یہ طریقہ بدل دیا)

قاہرہ میں جہاز رکا تو میں نے ان کو کھانے پر مدعو کیا مجھے چھیڑ کر کہنے لگے،

"تم تو بیوی کے ہی ساتھ آؤ گے"

کھانے پر وہ آئے تو مس باٹلی والا ان کے ہمراہ تھیں۔ بہت خوش و خرم نظر آتے تھے۔ کہنے لگے،

"کل میں تمھیں تلاش کر رہا تھا۔ ملے نہیں، ورنہ نحاس پاشا نے کھانے پر بلایا تھا، لے چلتا، کیا شاندار ڈنر دیا ہے۔ واہ وا"

ہندوستان کی آزادی کے فوراً بعد جب میں دواسازوں کی آل انڈیا انجمن کا صدر تھا،

جواہرلال بمبئی آئے۔ انھوں نے میرے کہنے پر اس کے اجلاس کا افتتاح کیا، اور میری تقریر کا جواب دیا۔ میں نے استقبالیہ میں کہا تھا کہ :

ملک میں آج کل صنعتوں کو، زمین اور زراعت کو قومیانے کا بہت چرچا ہے۔ حقیقت میں ہم لوگ آہستہ آہستہ ایک کلیت والی (ٹوٹل اٹیرین) ریاست کی طرف اٹھانے میں کھسکتے جارہے ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کا انجام سوویت یونین کی اشتراکی ڈکٹیٹری کی صورت میں نکلے گا یا نازی قسم کی قومی سوشلسٹی ڈکٹیٹری کی شکل میں۔ جمہوریت جس کا خلاصہ انفرادی اختیار اور آزادی ہے، وہ قومیانے اور صنعتوں پر سرکاری کنٹرول رکھنے سے میل نہیں کھاتی اس لیے ہمیں جمہوریت اور ڈکٹیٹری دونوں میں سے کسی ایک کو چننا ہے ....."

جواہرلال میری اس تقریر پر ناراض نہیں ہوئے بلکہ میرے سوال کا مدلل جواب دیا۔ اور بتایا کہ ایسا کوئی نظام موجود نہیں ہے جہاں صنعتوں کو پوری آزادی ہو، ہم درمیانے راستے پر چلنا چاہتے ہیں۔ تمام تقریر گویا میرے سوالوں کا جواب تھی اور بار بار وہ میرا نام لے کر خطاب کرتے تھے۔

ایک بار جب انھوں نے نئی دہلی میں تقریر کرتے ہوئے اعلان کیا کہ ہم دوا سازی کی صنعت کو نیشنلائز کریں گے تاکہ دوائیں سستی اور عام ہو جائیں تو میں ان سے دہلی ملنے گیا۔ گھنٹہ بھر بات ہوئی۔ وہ ٹھوڑی پر ہاتھ رکھے غور سے سنتے رہے۔ میں نے کہا، اس وقت دوا سازی کی ۴۰ فیکٹریاں سرکاری انتظام سے چل رہی ہیں۔ گورنمنٹ پنی سلین بناتی ہے۔ ۹ آنے میں انجکشن بیچتی ہے۔ جرمنی کی بنی سلین بھاری ڈیوٹی بھرنے کے بعد یہاں آکر چھ آنے میں بکتی ہے۔

کونین فیکٹری ۴۴ روپے فی پونڈ فروخت کرتی ہے۔ اور انگلش یا ورلڈ کونین یہاں آکر اس سے آدھی قیمت (۲۲ روپے پونڈ) بکتی ہے۔ مارفیا کی غازی پور فیکٹری کا یہی حال ہے۔ جرمنی حالانکہ اپنی افیم ہندوستان سے خریدتا ہے لیکن تیار کرنے کے بعد اور

ایک تہائی قیمت ڈیوٹی بھرنے کے بعد ہمارے مارفیا سے سستی بچتا ہے۔

وہ ایک ایک بات نوٹ کرتے رہے۔ پھر نہیں معلوم کیا ہوا۔ غیرملکی ماہرین مشورے کے لیے بلائے جاتے رہے۔ ہندوستانی ماہرین کو ہوا نہیں لگنے دی۔ مجھ جیسے سیکڑوں ہندوستانی پڑے ہوئے ہیں نہ ان سے مشورہ لیا گیا نہ ان کی قدر کی گئی۔

میں نے جواہر لال جی کو بتایا کہ بیس ہزار کی معمولی رقم سے میں نے دوا سازی کا چھوٹا سا کارخانہ قائم کیا تھا اب وہ ستر لاکھ کی مالیت رکھتا ہے اور ہر سال میرے یہاں کی دوائیں ۴، ۵ لاکھ روپے کی امریکہ کو اکسپورٹ ہوتی ہیں۔ یہ سن کر پوچھا "کیا تمھارے ہاں کوئی یورپین ملازم ہے؟" میں ان کے سوال پر سُن ہو گیا۔

کوئی دس سال پہلے میں بمبئی کا شیرف (Sheriff) تھا۔ ہوائی اڈے پر ان کا استقبال کرنے گیا۔ مرارجی ڈیسائی نے چیف منسٹر کی حیثیت سے میرا تعارف کرایا کہ یہ ہیں خواجہ عبدالحمید بمبئی کے شیرف۔

جواہر لال چھیڑ کر بولے "کیوں جی، پہلے تم شریف نہیں تھے؟"

عقلیاتِ ابن تیمیہؒ

مصنفہ مولوی محمد حنیف صاحب ندوی

علامہ ابن تیمیہ کی جامعیت کے دائرے بہت وسیع ہیں۔ غزالی کے بعد یہ دوسرے شخص ہیں جنھوں نے اسلام کے نظامِ حیات کا اس دقتِ نظر سے جائزہ لیا ہے اور بتایا ہے کہ تفسیر، حدیث، تصوف اور فقہ و اصول کی تشریح میں ہمیں کن پیمانوں سے کام لینا چاہیے یا علم الکلام یا عقائد میں وہ کون کون موڑ ہیں جہاں ہمارے ہاں فکر و بصر کے قافلوں نے یونانی تہذیب و ثقافت کی پٹی ہوئی راہوں سے ہٹ کر اپنے لیے جداگانہ اور منفرد راستہ اختیار کیا ہے۔

علامہ کی پوری زندگی الحاد اور زندقہ کے خلاف جہاد میں بسر ہوئی۔ چنانچہ انھوں نے جس کامیابی و ہنرمندی کے ساتھ کتاب و سنت کے رخِ زیبا کو نکھارا ہے، بدعات کی پرزور تردید کی ہے اور اسلام کے چہرۂ روشن سے یونانیت اور عجمیت کے دبیز نقابوں کو ہٹایا ہے یہ انھی کا حصہ ہے۔ بلاشبہ یہ اپنے دور کے عظیم مجدد و مصلح تھے۔ ہمارے نزدیک ان کا سب سے بڑا کارنامہ یا شاہکار یہ ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ کے "عقلیات" کو بہ کمال ژرف نگاہی کھنگالا ہے اور تنقید و احتساب کے بعد ثابت کیا ہے کہ ان کے مقابلہ میں اسلام کا عقلی موقف کہیں زیادہ صحیح، استوار اور متوازن ہے اور اس کتاب کا موضوع ان کی یہی گرانقدر تنقیدات ہیں جو کسی طرح بھی بیکن اور لائبنز کی تنقیدات سے کم تیکھی اور کم تیز نہیں۔ قیمت اخباری کاغذ ۶ روپے۔ سفید کاغذ ۹ روپے

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک ایسا ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی [illegible] تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کے لیے پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقا ان خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال افروز مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ——— **حکمتِ رومی**: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی عالمانہ تشریح قیمت ۵۰ر۳ روپیہ۔
○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپیہ ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔

مولانا محمد حنیف ندوی ——— **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپیہ۔ ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپیہ ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپیہ ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور دلنشیں تلخیص قیمت ۱۰ روپیہ ○ **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابنِ خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۵۰ر۴ روپیہ

مولانا محمد جعفر پھلواروی ——— **اسلام۔ دینِ آسان**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان ہے چنانچہ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپیہ ○ **مقامِ سنت**: دینِ حدیث، اتباعِ سنت، مسائلِ حدیث، اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۰۰ر۱ روپیہ ○ **انتخابِ حدیث**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپیہ ○ **گلستانِ**

کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضور نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ بے بے موضوع اس کتاب کی قیمت ۱۰ روپے

○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵.۷۵ روپے

○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز، قیمت ۱.۳۰ روپے ○ مسئلہ تعدد ازدواج: قیمت: ۱.۷۵ روپے۔

○ تحدید نسل، قیمت ۰.۷۰ پیسے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۴.۵۰ روپے ○ زیدہ ستون کی آغائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۴.۵۰ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲۵.۰۰ روپے **بشیر احمد ڈار ایم۔اے** ——— حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے ○ تاریخ تصوف اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۴.۲۵ روپے ○ **مولانا رئیس احمد جعفری** ——— ○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۷.۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷.۰۰ روپے ○ سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہا نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶.۵۰ روپے۔ **شاہد حسین رزاقی ایم۔اے** ——— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۸ روپے۔

○ سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴.۲۵ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ)** ——— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴.۵۰ روپے ○ اسلام میں حیثیت نسواں: ۳.۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۴.۵۰ روپے

○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۱.۷۵ روپے۔ ○ دین فطرت: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱.۷۵ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپے۔

○ مقام انسانیت: **خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ)** ——— مذاہب اسلامیہ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ۔۔۔۔۔۔

○ بیدل: قیمت ۵۰ء۵ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی، قیمت ۵۰ء۱ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: قیمت ۲۵ء۱ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیقِ ادارہ) ——— قرآن اور علمِ جدید: قیمت ۰۰ء۶ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۰۰ء۱ روپے۔ **دیگر تصانیف** ———

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصۂ اوّل ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ء۷ روپے۔ حصہ سوم ۸ روپے

○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۸ روپے۔

○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۰ء۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۵۰ء۴ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۰۰ء۳ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ء۲ روپے

○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۰۰ء۴ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم عارف) قیمت ۵۰ء۳ روپے۔ **تراجم** ——— طب العرب (حکیم نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیحات قیمت ۷۵ء۷ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۵ء۷ روپے

○ حیاتِ محمدؐ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے مشہور ادیب، انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۵۰ء۱۲ روپے

○ فقہِ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۷۵ء۲ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۸۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v. 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v. 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158 Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

رجب المرجب ۱۳۸۵ھ (نومبر ۱۹۶۵ء)

جلد ۱۴ شمارہ ۱۱

ادارۂ تحریر

سالانہ: چھ روپے ———— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر
پروفیسر ایم۔ایم شریف

مطبوعہ
دین محمدی پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مقالۂ افتتاحیہ

معرکۂ حق و باطل

—— رئیس احمد جعفری

ہندوستان نے یہ سمجھا تھا کہ پاکستان ایک چھوٹا سا ملک ہے۔ وسائل و ذرائع سے محروم، ساز و سامان جنگ کے اعتبار سے تہی مایہ، افرادی قوت کے لحاظ سے کمتر۔ ایسے ملک کو فتح کر لینا بہت آسان ہے۔ اتنا ہی آسان جتنا حیدر آباد، جوناگڑھ اور گوا کو فتح کر لینا تھا۔

بغیر اعلان جنگ کے جنگ شروع کر دینے کے فن میں ہندوستان ناقابل فراموش روایات قائم کر چکا ہے۔ اس نے حیدر آباد پر بھی اسی طرح حملہ کیا تھا۔ جوناگڑھ پر بھی، گوا پر بھی —— اور پاکستان پر بھی۔

پاکستان پر حملہ کرتے وقت بھارت نے مزید احتیاط یہ بھی کی تھی کہ بیک وقت کئی محاذ کھول دیے۔ ہزاروں میل لمبی سرحد پر، پاکستان کہاں کہاں اس کے مور و ملخ سے لشکر کا مقابلہ کر سکے گا۔ آخر اسے غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈالنا پڑیں گے، اور من مانے شرائط پر اس سے معاہدۂ صلح پر دستخط کرا لیے جائیں گے۔

جنرل چودھری نے عالم خواب میں جنگ کا یہ نقشہ اور منصوبہ تیار کیا، اور بیدار ہوتے ہی طیاروں کو پرواز مرحمت فرمائے۔ ٹینکوں کو آگے بڑھایا، توپوں سے آتش باری شروع کر دی۔

پاکستان نے اس اچانک اور بزدلانہ حملہ کا دلیری اور بہادری کے ساتھ مقابلہ کیا۔ اس نے نہ صرف کامیاب مدافعت کی بلکہ شاندار حملے بھی کیے۔ اس نے بھارت کے مایۂ ناز بحری قلعہ دوارکا کو غرق سمندر کر دیا۔ اس نے بھارت کی فضائیہ کو تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ اس

نے بھارت کی برّی فوجوں کو بڑی تیزی اور سرعت کے ساتھ راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ ساری دنیا بھارت کے اس یقین میں برابر کی شریک تھی کہ پاکستان بھارت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ لیکن ساری دنیا یہ دیکھ کر غرقِ حیرت ہو گئی کہ پاکستان نے نہ صرف شاندار مقابلہ کیا بلکہ دشمن کی کمر توڑ کر رکھ دی۔ اور وہ اقوامِ عالم سے فریاد کرنے لگا کہ جنگ بند کرائی جائے۔

ہندوستان نے جنگی مورچوں پر نہ اپنے صحافیوں کو جانے کی اجازت دی، نہ غیر ملکی نامہ نگاروں کو۔ پاکستان کی طرف سے صلائے عام تھی یارانِ نکتہ داں کے لیے۔ ان نامہ نگاروں اور صحافیوں نے اپنی آنکھ سے دیکھ لیا کہ کس کس میدان میں بھارتی سورماؤں کی لاشوں کے پشتے لگے ہوئے ہیں۔ انھوں نے بچشم خود دیکھا اور دنیا کو دکھایا کہ کھیم کرن کو کس نے فتح کیا ہے؟ مونا باؤ کا اسٹیشن کس کے قبضے میں ہے؟ راجستھان کے سیکڑوں میل کے علاقے پر کس کا پرچم فتح و ظفر لہرا رہا ہے؟ دریائے توی کس نے نہنگانہ پار کیا، اور چھنب اور جوڑیاں پر کس نے شیرانہ قبضہ کیا؟ یہ کہانی نہیں حقیقت ہے۔ اور اس حقیقت کا اعتراف کرنے پر دنیا اپنے آپ کو مجبور پاتی ہے۔ ہمارے بدترین دشمن اور مخالف تک۔

لیکن یہ حیرت بجا نہیں۔

اسلام کی تاریخ اگر جنگی معجزات کی تاریخ نہیں تو اور کیا ہے؟ تاریخ کے ہر دور میں مسلمانوں نے اسی طرح کے محیر العقول حربی کارنامے انجام دیے ہیں۔ یہ ایمان کی قوت تھی جس نے ہمیشہ حق کو غالب اور باطل کو مغلوب کر دکھایا۔ یہی تاریخ پاکستان میں بھی دہرائی گئی ہے۔ پاکستان نے افرادی اور مادّی تہی مائگی کے باوجود اس ملک کی فوج گراں کو شکست دی جس کی آبادی چالیس کروڑ سے متجاوز ہے۔ جسے امریکہ اور دوسرے ممالک عرصۂ دراز سے اندھا دھند مسلّح اور مضبوط کرتے چلے آئے ہیں۔ یہ پاکستان کی فتح نہیں ہے، ایمان کی فتح ہے۔ اسلام کی فتح ہے عقیدۂ توحید کی فتح ہے —— اور یہ فتح انجام کا آغاز ہے، آغاز کا انجام نہیں۔

بزم ثقافت

جیالے اور جواں مرد لاہور نے دشمن کی یلغار کا ذرا بھی اثر نہیں قبول کیا۔ دشمن کی جنگی کارروائیاں زور شور سے جاری رہیں لیکن زندہ دلان لاہور کی سرگرمیوں میں کوئی فرق نہیں آیا، توپوں کے دھماکے، گولہ باری، بمباری، طیاروں کی پرواز، ٹینکوں کی گڑگڑاہٹ، شہر پر دشمن کے بزدل ہوابازوں کی آتش ریزی، غرض کوئی چیز بھی اہل لاہور کے سکون، استقلال اور عزیمت پر اثر انداز نہیں ہوئی، کاروبار اسی بے فکری سے جاری رہا۔ ثقافتی، علمی اور سماجی سرگرمیوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا ——— گویا ہمارے سر پہ کبھی آسماں نہ تھا!

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی سرگرمیاں بھی بغیر کسی رکاوٹ کے جاری رہیں جس یکسوئی سے تصنیف و تالیف کا کام جاری رہا، اسی یکسوئی سے طباعت اور اشاعت کے مرحلے بھی طے ہوتے رہے۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز چیز ہمارے دیرینہ سال اور جواں ہمت اکیڈیمک ڈائرکٹر میاں محمد شریف کی حوصلہ مندی تھی ——— جس کی پیری میں ہے مانند سحر رنگ شباب!

میاں صاحب نے ایک مرد مومن کی طرح نہ صرف اپنا حوصلہ قائم رکھا بلکہ رفقائے ادارہ کی حوصلہ افزائی بھی کرتے رہے، اور جب قومی دفاعی فنڈ کا اجرا ہوا تو انہیں رفقائے ادارہ اور متوسلین ادارہ کی طرف سے اس وقت تک اس فنڈ میں ایک معقول رقم ماہ بماہ دینے کا فیصلہ کیا، جب تک حالات حسب معمول نہ ہو جائیں، اور جنگ کی فضا امن سے

نہ بدل جائے۔

گزشتہ دو ماہ میں ادارہ کی طرف سے دو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ایک "عقلیاتِ ابنِ تیمیہ" جو مولانا محمد حنیف کے ذوق تحقیق کا شاہکار ہے، دوسری راقم الحروف کی "تاریخِ دولت فاطمیہ"، ایک تیسری کتاب "رسم ورواج" پر رزاقی صاحب کی زیر طباعت ہے۔ انگریزی اور اردو کی کئی اور کتابیں بھی یا پریس جا چکی ہیں یا جانے والی ہیں۔

ثقافت میں مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کے گزشتہ چند ماہ سے جو مقالات شائع ہو رہے تھے، یہ "مقالات الاسلامیئین" جیسی ادق اور معرکہ آرا کتاب کا ترجمہ ہے۔ اپنے تحقیقی اور تنقیدی حواشی کے ساتھ مولانا اسے قریب قریب مکمل کر چکے ہیں۔ امید ہے چند ماہ میں یہ کتاب منظرِ عام پر آ جائے گی۔

اس ترجمے کے جستہ جستہ حصص نذر قارئین ہوتے رہیں گے۔

رئیس احمد جعفری

پروفیسر ایم ۔ ایم شریف (ستارۂ امتیاز)

ڈاکٹر رادھا کرشنن، فلسفی یا سیاستداں؟

افلاطون کا یہ کہنا تھا کہ ریاستوں کے حکمران فلاسفر ہونے چاہییں۔ اس سے اسے یہ توقع تھی کہ فلسفی حاکم ریاست کو حقیقت کے خطوط پر ڈھالے گا اور اس کے زیر حکومت ریاست صحیح معنوں میں حقیقت کی آئینہ دار ہو گی اور اس کا کاروبار اعلیٰ ترین نصب العین کے ماتحت چلے گا۔ اتفاق سے ہندوستان کے سب سے بڑے فلسفی ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ریاست کے صدر کا عہدہ سنبھالا ہوا ہے۔ مگر بدقسمتی سے ریاست کے فلسفی کی صدارت میں اعلیٰ اقدار پر ڈھلنے کی بجائے فلسفی خود ریاست کی رذیل اور ادنیٰ اقوال و افعال کے رنگ میں رنگا گیا ہے۔ اگر افلاطون آج زندہ ہوتا تو خون کے آنسو روتا، اور اب بھی دوسری دنیا میں اس کی روح کو شدید ترین اذیت پہنچی ہو گی۔

زندہ لوگوں میں ایک طرف تو برٹرنڈرسل ہیں جو اپنے صلح کن خیالات کی وجہ سے پہلی عالمگیر جنگ کے دوران جیل میں ڈال دیے گئے اور کیمبرج یونیورسٹی کی ملازمت سے بھی نکال دیے گئے، لیکن انھوں نے اُس وقت سے اِس وقت تک اپنے نصب العین کو ایک لمحے کے لیے بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور صلح و شانتی اور انسانیت کی اعلیٰ اقدار کے متعلق ان کے اقوال و افعال میں نصف صدی گزر جانے پر بھی سر مو فرق نہیں آیا۔ خود ہندوستان ہی کے مہاتما گاندھی کو لیجیے جن کا نام ہند کے حالیہ فلسفہ کی کتاب میں جس کے خود رادھا کرشنن ایڈیٹر تھے پہلے نمبر پہ ہے اور جن کے چیلوں اور نام لیواؤں میں خود کو شمار کرتے ہیں، انھوں نے جب دیکھا کہ بین الاقوامی وعدے کے بموجب جو پچپن کروڑ روپے کی رقم ہندوستان

پر پاکستان کی واجب الادا تھی اسے پنڈت نہرو لیت و لعل میں ڈال رہے ہیں تو انھوں نے مرن برت رکھ لیا اور اس وقت تک نہ توڑا جب تک یہ رقم ادا نہ کی گئی۔ انھوں نے اپنی جان تک دے دی لیکن تقسیم ہند و پاک کے وقت مسلمانوں کے کشت و خون کے متعلق حق بات کہنے سے لحہ بھر بھی گریز نہ کیا۔ اس کے برعکس ڈاکٹر رادھا کرشنن ایک فلسفی کی حیثیت سے عمر بھر سچائی اور انسانیت کی تعلیم دنیا بھر کو دیتے رہے لیکن جب امتحان کا وقت آیا تو پندرہ دن کے اندر ان کی کایا پلٹ ہو گئی۔ اور وہ سچائی، شانتی اور انسانیت کے ساتھ ساتھ جھوٹ، تشدد، وعدہ شکنی اور انسان کشی کے قولاً و فعلاً علمبردار بن گئے۔

ہندوستان کے یوم آزادی کی اٹھارھویں سالگرہ کے موقع پر ۱۵ اگست کو ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی نشری تقریر میں فرمایا:

"ہمارا دستور جو ہم نے ۱۹۵۰ء میں اختیار کیا تھا اس مقصد کا آئینہ دار ہے کہ ایک زیادہ مہذب دنیا اور ایک بہتر معاشرتی نظام تعمیر کیا جائے اور انسان ایک ایسی زندگی بسر کرے جو عدم تحفظ کے خوف سے آزاد ہو اور اس کی روح کو کچلا نہ جائے۔

"ہم انسان کے حقوق کے قائل ہیں خواہ اس کا رنگ، مذہب، ذات اور فرقہ کچھ ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم معاشرتی امتیاز اور معاشی تفاوت کو ختم کر دیں جو غربت، جہالت اور بیماری کی پیداوار ہیں۔

"اگر ہم اقوام متحدہ کے اصولوں اور ارادوں سے وفاداری کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن خود اپنے معاملات طے کرنے میں اپنا نقطۂ نظر منوانے کے لیے فوجی طاقت سے کام لیتے ہیں تو ہم کو ریاکار قرار دے کر ہماری مذمت کی جائے گی۔ اگر ہم اقتدار سیاست کے نہیں بلکہ پرامن بقائے باہمی کے قائل ہیں تو ہمیں اپنے دشمن کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے، اور فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ ہم ہمیشہ حق پر ہوتے ہیں اور دشمن ہمیشہ غلطی پر ہوتا ہے۔

"ہمیں ایک ایسی دنیا تعمیر کرنی چاہیے جہاں قانون کی پابندی اور آزادی رائے ہو اور جو

تشدد اور جبر سے پاک ہو۔ ہمیں چاہیے کہ ہم نہ صرف فیاضی دکھائیں بلکہ بین الاقوامی تنازعات کو پُرامن اور مہذب طریقوں سے طے کرنے میں بھی پیش قدمی کریں۔

" ویٹ نام میں جو موت اور تباہی پھیلی ہوئی ہے ہم اس سے لرزہ براندام ہیں۔ اب دو ہی راستے کھلے ہوئے ہیں یا تو جنگ کے دائرہ کو اس کی تمام تر تباہ کاریوں کے ساتھ وسیع تر کردینا یا گفت و شنید سے کوئی تصفیہ کرنا خواہ اس کے لیے کچھ قربانیاں بھی دینا پڑیں۔ ویٹ نام میں امن بحال کرنے کے لیے جو کوششیں کی جارہی ہیں ہمیں ان کی تائید کرنی چاہیے۔"

یہ وہ قابل قدر خیالات اور جذبات ہیں جو ڈاکٹر رادھاکرشنن نے بحیثیت ایک فلسفی کے ویٹ نام کی لڑائی کے سلسلے میں ظاہر کیے اور دنیا بھر نے انھیں قدر کی نگاہ سے دیکھا۔

ابھی اس بیان کو پورے دس روز بھی نہ گزرے تھے کہ انہی ڈاکٹر رادھاکرشنن نے کشمیر کے بگڑے ہوئے حالات کے مدنظر ۲۶ اگست کی اپنی نشری تقریر میں کہا کہ ہندوستان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر وقت ہر طرح کے حملے کے لیے تیار رہے۔ دفاع کے لیے فوجی اقدام بہترین منصوبہ ہے۔ یہ اس وقت کہا گیا جب ہندوستانی افواج نے پاکستان پر یک لخت حملہ کرکے کشمیر کے شمال میں تین پاکستانی چوکیوں پر قبضہ کرلیا تھا اور دیگر مقامات پر حملے کی دھمکیاں دی جارہی تھیں۔ خدا کی شان ہے کہ صلح و آشتی کے پیامبر نے یہ نہیں کہا کہ آپس کے جھگڑے کا پُرامن اور مہذب طریقے سے گفت و شنید کے ذریعے سے تصفیہ کرنا چاہیے خواہ اس میں قربانیاں ہی کیوں نہ دینی پڑیں بلکہ ایسے وقت میں جب کہ ان کا ملک جنگ وجدل پر تلا ہوا تھا یہ تلقین فرمائی کہ لڑائی میں پیش قدمی دفاع کے لیے بہترین قدم ہے جلتی آگ پر اور تیل چھڑکا تاکہ جنگ کے شعلے اتنے بھڑک اٹھے کہ الامان والحفیظ۔

لیکن پھر تین روز کے اندر اندر ڈاکٹر رادھاکرشنن کے فلسفے نے زور پکڑا اور انھوں نے آنجہانی مہاتما گاندھی کی سولھویں برسی کے سلسلے میں ۲۹ اگست کو تقریر کرتے ہوئے یہ کہا کہ: "ہم اگر قومی وقار کے تقاضے سے بھی تشدد سے کام لیں تو ہمارا یہ فعل بھی سراسر غلط ہوگا۔ اگر ہم

گاندھی جی کے سچائی اور اہنسا کے اصولوں پر خلوص دل سے عمل کرنے لگیں تو دنیا کی حالت پہلے سے بہت بہتر ہو جائے۔ محض وطن پرستی ہی معراج زندگی نہیں بلکہ تہذیب انسانی کو ایسی تنگ دلی زیب ہی نہیں دیتی۔" یہ بھی یاد دلایا کہ گذشتہ جنگ عالمگیر میں مہاتما گاندھی نے تشدد اور جنگ کی زبردست مذمت کی تھی۔

اس عرصے میں ہندی افواج نے کشمیر تو ایک طرف ۲۴ر اگست کو پاک و ہند کے درمیان بین الاقوامی حد کو توڑ کر گجرات کے قریب موضع اعوان شریف پر گولہ باری کی جس کا جواب پاکستان نے یکم ستمبر کو چھمب کے علاقہ میں دیا۔ کوئی ڈاکٹر رادھا کرشنن سے پوچھے کہ پہل اعوان شریف پر حملہ کرنے والے ملک ہندوستان نے کی یا پاکستان نے جس نے اس کا جواب ایک ہفتہ کے بعد دیا۔ کشمیر کے فسادات میں آزاد کشمیر کے لوگوں کا یہ بنیادی حق تھا کہ جب ہندوستان بین الاقوامی معاہدے کے خلاف کشمیر کو اپنی ریاست میں مدغم کرنے کے لیے آخری قدم اٹھائے یعنی اپنے دستور میں اسے ہندوستان کا حصہ بنا دے تو وہ اس کے خلاف آمادۂ جنگ ہو جائیں اور جس طرح ہندوستان کو یہ حق ہے کہ وہ گورکھوں کو اپنی جنگ میں جھونکے اس طرح ان کشمیریوں کو بھی حق تھا کہ وہ مجاہدوں کی مدد حاصل کریں۔ یہ تنازعہ ہند و کشمیر کا تھا۔ جس سے پاکستان کو کوئی سروکار نہ تھا۔ گو اس کی ہمدردیاں مکمل طور پر کشمیریوں کے ساتھ تھیں۔ ہندوستان کا اعوان شریف پر حملہ ہند و پاکستان کا معاملہ تھا، اور اس میں صاف طور پر ہندوستان نے اقدام کیا۔ اس سے جو لڑائی چھڑی اس کا ذمہ دار ہندوستان ہی تھا۔ اس وقت یعنی جنگ بندی کے بعد کی چھیڑ چھاڑ بھی ہندوستان ہی جاری رکھ رہا ہے۔ کیونکہ وہ نہیں چاہتا کہ اقوام متحدہ کی قرارداد کے دوسرے حصے کے متعلق جسے وہ ایک دفعہ مان چکا ہے اور جس سے اس کے لیڈر ہر روز انکار کر رہے ہیں، اقوام متحدہ کوئی اقدام کرے کیونکہ اس اقدام کے لیے اول شرط یہ رکھی گئی ہے کہ جنگ بندی مکمل ہو جائے۔ وہ چاہتا ہے کہ نہ یہ شرط پوری ہو اور نہ کشمیر کے معاملہ کے متعلق اقوام متحدہ کچھ فیصلہ کر سکے۔

پھر ۶ ستمبر کو تمام بین الاقوامی قوانین کے خلاف اعلانِ جنگ کیے بغیر ہندی افواج نے لاہور پر چڑھائی کر دی اور لاہور کو چاروں طرف سے گھیرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا ان واقعات کو سرے سے نظر انداز کر کے ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی ۱۳ ستمبر کی تقریر میں یہ کہا کہ بھارت سخت مشکل سے دوچار ہے اور یہ بحران پاکستان کا پیدا کردہ ہے۔ اگر وہ سچائی کے علمبردار ہوتے تو اس کے برعکس کہنے پر مجبور ہو جاتے۔ انھیں یہ کہنا پڑتا کہ پاکستان اس وقت سخت مشکل میں ہے اور یہ بحران ہندوستان نے پیدا کیا ہے۔ کون ان سے پوچھے کہ بین الاقوامی وعدوں کا پورا کرنا ان کی اخلاقی اقدار میں شامل ہے یا نہیں۔ اگر شامل ہے تو پھر اقوام متحدہ کی قراردادوں اور جواہر لال کے ۱۹۵۶ء تک کے کیے ہوئے وعدوں کے خلاف ہندوستان کشمیر میں آزادانہ رائے شماری کی مخالفت کیوں کرتا رہا۔ اور اگر کشمیریوں نے تنگ آکر اس کے خلاف علم بغاوت کھڑا کیا تو یہ قصور ہندوستان کا تھا یا پاکستان کا۔ بارہا کہا جا رہا ہے کہ کشمیر نے تین دفعہ رائے شماری میں ہندوستان کے ساتھ الحاق کا فیصلہ دیا ہے مگر اقوام متحدہ کی قرارداد میں صرف رائے شماری کا تقاضا نہیں بلکہ اس کا ایک لازمی حصہ یہ تھا کہ یہ رائے شماری آزادانہ ہو۔ کیا ڈاکٹر رادھا کرشنن یہ خیال کرتے ہیں کہ ہندوستان نے بندوقوں اور سنگینوں کے سائے میں جو رائے شماری تین دفعہ کرائی وہ آزادانہ تھی۔ اگر ہندوستان کو انسانی اقدار کا پاس ہوتا، بین الاقوامی فیصلے پر عمل کرنا مقصود ہوتا، آزادانہ رائے شماری کی خواہش ہوتی تو اقوام متحدہ سے درخواست کرتے کہ وہ چند روز کے لیے کشمیر کی حکومت سنبھال کر آزادانہ رائے شماری کرا لے۔ پھر یہ بھی ڈاکٹر رادھا کرشنن دانستہ یا نادانستہ بھول جاتے ہیں کہ ان رائے شماریوں کے بعد بھی تو پنڈت نہرو نے بارہا کہا تھا کہ کشمیر میں آزادانہ رائے شماری کرائی جائے گی اور اس کی حکومت کا فیصلہ اس کے عوام کی مرضی کے مطابق ہوگا۔

اگرچہ ڈاکٹر رادھا کرشنن کے اس وقت کے بیانات پڑھے لکھے اور ایماندار انسان کے لیے تعجب اور سراسیمگی کا باعث بنے لیکن ان کا ۲۶ ستمبر کا ریڈیو پر بیان تو ایک فلسفی نہیں بلکہ ایک

چالاک اور حیلہ ساز سیاسی انسان کی زبان سے نکلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کشمیر کا الحاق ہر لحاظ سے مکمل ہے اور رائے شماری نہ تو قابل عمل ہے اور نہ ضروری ہے۔ قابل عمل اس لیے نہیں کہ سترہ برس میں حالات بدل گئے ہیں۔" واقعات سے آنکھیں بند کر کے بیان دینا ایک فلسفی کا کام نہیں ہوتا۔ جواہر لال کے آخری وعدے کو تو ابھی دس سال بھی نہیں گزرے۔ انھیں سترہ سال کس حساب سے کہا جاتا ہے، اور پھر حالات میں کیا تبدیلی آگئی ہے، جس کی وجہ سے آزادانہ رائے شماری ناممکن ہوگئی ہے۔ میکیاولی کی زبان سے یہ الفاظ نکلتے تو کچھ شکایت نہ ہوتی اور اگر دوسرے ہندوستانی سیاستدانوں کی زبان سے یہ ہر روز نکل رہے ہیں تو بھی کچھ گلہ نہیں کیونکہ یہ سب معتبری شاستری گھٹیا قسم کے انسان ہیں اور ان کا کہنا درخورِ اعتنا نہیں۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ڈاکٹر رادھا کرشنن جیسے فلسفی کی زبان سے یہ کیسے نکلے۔ انسانی اقدار کی بنیاد پر آزادانہ رائے دہندگی ہر انسان کا بنیادی حق ہے اور بنیادی انسانی حقوق عارضی یا ہنگامی حالات کے تابع نہیں ہوتے یہ ہمہ گیر اور دائمی ہوتے ہیں۔ رائے دہندگی ہزار دفعہ بھی ہو جائے تو کوئی معنی نہیں رکھتی۔ انسانی حقوق میں اس کا آزادانہ ہونا لازمی ہے، اور اس کے آزادانہ ہونے پر ہندوستان کے لیڈروں کو اعتراض ہے اور اس پر ہمیں اور ہر انصاف پسند اور حق شناس انسان کو اصرار ہے۔ آزادانہ رائے شماری اس لیے ضروری ہے کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے ہر قوم کے لیے ایفائے وعدہ ضروری ہے۔

۳۰ ستمبر کو یہ حق پرست فلسفی، یہ امن اور آشتی کا نام لیوا فلسفی ونوبھاوے کے ہمراہ نہیں بلکہ اپنے سامان جنگ مہیا کرنے والے مشیر کے ساتھ چیکوسلاواکیہ اور چند دیگر ممالک کو تشریف لے گیا ہے اور وہاں فلسفہ کے پاکیزہ لباس میں سیاسی ریشہ دوانیوں اور دروغ بافیوں کے علاوہ سامان حرب خریدنے میں مصروف رہا ہے۔

ڈاکٹر رادھا کرشنن کے ان متضاد بیانات اور افعال میں ان تین وجوہات میں سے ایک ہو سکتی ہے۔ اول یہ کہ ان کے فلسفہ اور ان کے عہدے کے تقاضوں کے تصادم سے ان کی

شخصیت دو حصوں میں تقسیم ہو گئی ہے۔ اور اب وہ ایک نفسیاتی مریض ہیں جن کی حالت قابل رحم ہے اور جن کی صحت کے متعلق ماہرین نفسیات کو توجہ کرنی چاہیے۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ ۱۵ اگست کے بیانات تو ان کے اپنے ہیں اور باقی بیانات ریاست کے طاقت ور حکام نے ان کے منہ سے کہلوائے ہیں۔ اگر یہ درست ہے تو ان پر کمزوری کا سخت الزام آتا ہے۔ یہ کمزوری ان کے شایان شان نہ تھی۔ بہتر ہوتا کہ مرن برت رکھ لیتے یا اپنے عہدۂ صدارت سے استعفیٰ دے دیتے لیکن غلط بیانیوں اور غلط استدلال کو اپنی زبان سے ہرگز نہ نکلنے دیتے۔ مہاتما گاندھی کے بعد لوگوں کی نگاہیں ان کی طرف تھیں۔ لیکن ایسا شخص جو دوسروں کے کہنے پر اپنے اعتقادات کے خلاف قول و فعل پر مجبور ہو جائے وہ مہاتما کا جانشین کیسے ہو سکتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خود ڈاکٹر رادھا کرشنن دیدہ و دانستہ غلط بیانیوں اور غلط استدلال پر اتر آئے ہوں اور دوسروں کے دباؤ سے نہیں بلکہ اپنی مرضی سے انھوں نے اپنے آپ کو حیلہ بازوں کے زمرے میں ڈال دیا ہو اور اپنے فلسفیانہ لبادے کو ایک دھوکے کی ٹٹی بنا لیا ہو۔

اصل وجہ ان میں سے کوئی بھی ہو۔ ان کی شخصیت کا انتشار ہو، دوسروں کا دباؤ ہو یا ان کا تضاد جان بوجھ کر ان کی اپنی مرضی سے۔ تینوں حالتوں میں یہ ایک نہایت افسوس ناک امر ہے ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ہر حالت میں اپنی اس صورت کو جس میں دنیا انھیں دیکھتی رہی ہے بری طرح مسخ کر دیا ہے اور اپنی شہرت کو بہت بڑا دھکا لگایا ہے۔ کاش وہ اپنے آپ کو سیاست سے پاک رکھتے اور اگر اس میں پڑ بھی گئے تھے تو خود کو مہاتما گاندھی کی طرح اس کی آلودگیوں سے محفوظ رکھتے۔

محمد حنیف ندوی

تصوف کے مابعد الطبیعی مسائل

علّامہ ابن تیمیہ کی اصلاحی سرگرمیاں

(۴)

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث و نظر کا انداز شرعی و دینی تھا۔ علّامہ نے اس کے نفسیاتی پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا ہے کہ علم و معرفت کا یہ انداز اس لیے قطعی نہیں کہ اس میں احوال رحمانیہ کے ساتھ ساتھ احوال شیطانیہ کی دخل اندازیوں کا بھی قوی امکان ہے۔ بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سالک ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا، اور خالص شیطانی وسوسوں کو القا و الہام سمجھ لیتا ہے۔

آج کل کی علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ علّامہ کشف کو معروضی حقیقت نہیں سمجھتے کہ جس کا تعلق نفس کی علوی سطح ہی سے ہو بلکہ موضوعی مانتے ہیں جس میں کہ نفس انسانی کی ادنیٰ سطح کی کارفرمائیاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف و الہام کا کون حصہ قلب و فکر کی گہری، عمیق اور برّاق سطح سے متعلق ہے۔ اور کون وہ ہے جو محض نفس کی اتھلی اور ادنیٰ سطح سے متعلق ہے۔ جس میں کہ معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وساوس، اور گھٹیا جذبات کی کارفرمائیوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے:

۱۔ ان ما یجعل اللہ فی القلوب یکون تارۃ بواسطۃ الملائکۃ ان کان حقاً و تارۃ بواسطۃ الشیاطین اذا کان باطلاً[۱]

[۱] قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، ص ۸۸

اللہ تعالیٰ دلوں میں جو القا کرتا ہے کبھی وہ ملائکہ کی وساطت سے ہوتا ہے اگر وہ حق ہو۔ اور کبھی شیاطین کے توسط سے ہوتا ہے اگر باطل ہو۔

۲۔ وکثیرٌ من المتصوفة والفقراء یبنی علیٰ منامات واذواق وخیالات یعتقدھا کشفا وھی خیالات غیر مطابقة واوھام غیر صادقة[۱]

اور صوفیا وفقرا میں بہت سے حضرات ایسے ہیں جو اپنے افکار کی بنیا د منامات اذواق اور خیالات پر رکھتے ہیں اور ان کو کشف سمجھ کر مانتے ہیں حالانکہ ان کی حیثیت ایسے خیالات واوہام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقع ہیں۔

۳۔ وھذا باب دخل فیہ امر عظیم علی کثیر من السالکین واشتبھت علیھم الاحوال الرحمانیة بالاحوال الشیطانیة۔[۲]

یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سالکین ایک امر عظیم سے دوچار ہوئے ہیں یعنی یہ احوال رحمانیہ اور احوال شیطانیہ کی معرفت کے سلسلہ میں التباس کا شکار ہو گئے ہیں۔

ایک بل اور اس کا حل

کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوّت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لاتعداد فیوض رحمت اور آثار ربوبیت کو بلاوجہ وحی کے متعین ومحدود پیمانوں میں محصور ماننا پڑے گا۔ اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے کہ انسان کے ارتقاء روحانی کی حد بندی کی جائے، اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح

---

[۱] قاعدة فی المعجزات والکرامات ص ۱۹

[۲] ایضاً۔

تک ہے اس کے آگے نہیں۔ نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا کہ جنھوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقام بلند کو حاصل کیا ہے۔

اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کرلیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہ راست اخذ معارف ممکن ہے۔

ظاہر ہے کہ اس سے نہ صرف علوم نبوت سے تصادم رونما ہونے کا خطرہ ہے بلکہ سرے سے نبوت کا خصوصی تصور ہی ختم ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس دوہرے اشکال سے چھٹکارا حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے۔

ہماری رائے میں یہ اشکال اس بنا پر ابھرا ہے کہ ہم نے کشف و وحی کے نیچر، حدود و اثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ آیئے ہم تجزیہ و تحلیل کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ ان دونوں میں فرق و اختلاف کی نوعیت کیا ہے! اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تنقیحات پر غور کیجیے۔

۱۔ کشف ایک ذاتی تجربہ ہے اور وحی جن حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے وہ ہمہ گیر ہیں۔

۲۔ کشف چونکہ ذاتی و شخصی تجربہ ہے اس لیے اس میں جو معروضیت پنہاں ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہو سکتی ہے اور اس کے مقابلہ میں نبوت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہوگی۔

۳۔ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگر تصادم رونما ہو تو یہ تصادم موضوعیت اور معروضیت کے مابین واقع ہوگا۔ معروضیت اور معروضیت کے مابین نہیں۔

۴۔ کشف کے مشمولات متعین نہیں کیونکہ ان کا تعلق احوال و مستقبل سے بھی ہو سکتا ہے۔ انبیاء کو بنیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ شرائع کی تعبیر سے بھی ہو سکتا ہے۔ اور ان کیفیات سے بھی ہو سکتا ہے کہ جن میں ایک سالک حقائق دینی کو مثالی شکل میں متحقق و ثابت دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وحی و

نبوت کے مشمولات متعین ہیں اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کے اس نقشہ ہے کہ جس میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفصیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمزیاتی، گنجلک ہوتی ہے۔ اور نبوت کے مطالب واضح، معروف، اور سمجھ میں آسنے والے لسانیاتی طریق سے ادا ہوتے ہیں۔

۶۔ کشف نے ابھی ظن وتخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم ومعرفت کی جانی بوجھی وادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی ونبوت شرائع ومذاہب کے اظہار کا قطعی ومسلمہ ذریعہ ہے۔

۷۔ کشف ذاتی سطح پر بلاشبہ کسی شخص کے لیے طمانیت والیقان کا موجب تو ہو سکتا ہے۔ مگر اس نے اب تک ایسے ہمہ گیر، متفق علیہ نتائج پیش کیے کہ جن سے تہذیب وتمدن کے کسی متعین نقشے کو ترتیب دیا جاسکے۔ جن سے علم وعرفان کے قافلے آگے بڑھ سکیں۔ یا جن سے تحیر کائنات کے داعیوں کی تسکین ہوسکے۔

اس کے مقابلہ میں علوم نبوت نے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کے دلوں میں ایمان کی شمعیں فروزاں کی ہیں۔ تہذیب وتمدن کی بوقلموں محفلیں سجائی ہیں۔ علوم وفنون کو جلا بخشی ہے۔ اور کائنات کے بارہ میں ایسے خیال آفریں تصورات کو پیش کیا ہے کہ جن سے اس عالم رنگ وبو کو سمجھنے میں حقیقۃً مدد مل سکتی ہے۔

اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل وتعارض کی جو نوعیت ہے وہ تو واضح ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر فکر ونظر کے سامنے آجاتی ہے کہ کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتبار ہے۔ آخر میں ہمیں صرف ان دو سوالوں کا جواب دے کر بحث کو ختم کر دینا چاہیے کہ اگر وحی ونبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوض ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ اس طرح انسان کے روحانی ارتقا کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔

ان دونوں سوالوں کا نہایت سادہ اور توضیحات سابقہ پر مبنی جواب یہ ہے۔ بلاشبہ شریعت ودین کے تقاضے مکمل ہو چکے ہیں لہذا اس باب میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی حاجت نہیں۔ اور نہ

ِس کے متوازی اور بالمقابل کسی ایسے نظامِ علم وادراک ہی کی ضرورت ہے جو نہ صرف تعارض وتصادم
ِی نئی نئی صورتوں کو ابھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوّت ورسالت کے اس خصوصی تصور
ِ کو ختم کردے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں یعنی اللہ
ِعالیٰ کسی شخص کو ختمِ نبوت کے باوجود معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی
ِسکین وطمانیت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ یا بتغیرِ الفاظ اب بھی
عین ممکن ہے کہ ارتقاءِ روحانی کا سلسلہ بلاکسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک
ِاری رہے۔ اور اللہ کے قرب وحضور کی رنگا رنگی طالبِ حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔
لیکن کشف والہام کی یہ صورت جہاں تک حجیت واستناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی ونبوت سے
ِدرجے کی رہے گی بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تاآنکہ اصول اجتہاد اور
ِلۂ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے
ِیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔

ممتاز حسن (مینجنگ ڈائرکٹر نیشنل بنک آف پاکستان)

مولانا سیّد محمد مرتضیٰ ادیب رحمۃ اللہ علیہ

عربی کی کلاس تھی، اور کالج کا آخری دن۔ ہم حسب معمول بڑے ہال کی چھوٹی ڈیوڑھی میں بیٹھے تھے۔ اگلے روز گرمی کی چھٹیاں ہونے والی تھیں۔ سبق ختم ہوا تو مولانا نے ہم سب سے ہاتھ ملایا اور فی امان اللہ کہا اور جیسا ان کا قاعدہ تھا اپنے لیے دعا کے طالب ہوئے: "دیکھو بھئی کل وطن جا رہا ہوں دعا میں یاد رکھنا۔" پھر دل میں کچھ خیال آیا تو ٹھہر گئے۔ "اور ہاں یہ تو کہو کہ تم لوگوں کے لیے کیا لاؤں؟" یہ بی۔ اے کی کلاس تھی اور ہم لوگ خاصے معتبر قسم کے آدمی سمجھے جاتے تھے، مگر مولانا کا یہ کہنا تھا کہ بچوں کی سی فرمائشیں شروع ہو گئیں۔ ایک صاحب جو گانے کے رسیا تھے فوراً بول اٹھے "قبلہ وہ آپ کا ہم وطن ہے نا محمد حسین نگینہ والا اس کا کوئی اچھا سا ریکارڈ مل جائے تو میرے لیے لے آئیں۔" ایک اور صاحب بولے "سنا ہے کہ نگینے میں مٹی کی صراحیاں خوب بنتی ہیں، ہو سکے تو میرے لیے ایک صراحی لیتے آئیں۔ مولانا نے فرمایا "بہت خوب۔" ہم پانچ چھ آدمی تھے، ہر ایک نے باری باری اپنی فرمائش بیان کی ایک میں باقی رہ گیا۔ مولانا نے میری طرف دیکھا۔ میں نے کہا "میرے ساتھیوں نے فرمائشوں کی فہرست تو ختم کر دی، اب میں کیا کہوں، میرے لیے آپ جو مناسب سمجھیں، لیتے آئیں۔" مسکرا کر کہا "اچھا"۔ کلاس ختم ہو گئی۔ مولانا گھر تشریف لے گئے اور ہم لوگ بھی حسب معمول اپنی اپنی اقامت گاہوں کو واپس ہوئے۔

تین مہینے گذر گئے، کالج کھل گیا اور پڑھائی دوبارہ شروع ہو گئی۔ ہم لوگ عربی کی

کلاس میں پہنچے تو دیکھا کہ مولانا کی کرسی کے پاس کچھ چیزیں رکھی ہیں۔ میں نے دل میں کہا "ہو نہ ہو یہ ہم لوگوں کی فرمائشیں ہیں۔" اور تھا بھی یہی۔ ابھی ہم سلام کر کے بیٹھے بھی نہ تھے کہ مولانا نے ایک ایک سے کہنا شروع کیا کہ "لو بھئی، یہ تمھارے لیے ہے، تم نے محمد حسین کا ریکارڈ مانگا تھا نا۔" اور علیٰ ہذالقیاس ہر ایک کو اس کی فرمائش پہنچا دی۔ ہم سب حیران تھے کہ مولانا نے رخصت ہو... وقت کوئی چیز کہیں نوٹ نہیں کی تھی، ذہن میں یہ ساری فرمائشیں اتنے عرصے تک جوں کی ... کیسے محفوظ رہیں؟ اور کیا معلوم اور کلاسوں نے بھی ہماری طرح فرمائشوں کی بھرمار کر رکھی ہو۔ میں یہ سوچ ہی رہا تھا کہ مولانا میری طرف متوجہ ہوگئے، کہنے لگے "بھئی آپ کے لیے بھی ایک چیز لایا ہوں۔" میں نے کہا "جو آپ کی خوشی"۔ فرمایا۔ "نواب مرزا شوق کا نام تو سنا ہوگا۔" میں نے کہا "جی ہاں، ان کی دو مثنویاں بھی دیکھی ہیں، 'زہر عشق' اور 'بہار عشق'۔" فرمانے لگے "یہ مثنویاں آپ نے کیا دیکھی ہوں گی، پوری تو چھپی بھی نہیں ہیں۔ بہرحال میرے پاس ایک قلمی نسخہ بہار عشق کا عرصے سے پڑا تھا، خود نواب مرزا شوق کے زمانے کا ہے، میرے کام کا تو ہے نہیں، میں چاہتا ہوں تمھیں دے دوں۔ یہ لو یہ تمھارے لیے ہے۔" اور وہ قلمی نسخہ اٹھا کر مجھے دے دیا۔ میں خوشی سے پھولا نہ سمایا۔ دل نے کہا: یہ تیرے کچھ نہ مانگنے کا صلہ ہے، دیکھ کیا چیز مل گئی۔

وہ نسخہ آج بھی میرے پاس محفوظ ہے۔ اسے دیکھتا ہوں تو نہ صرف اس واقعے کی یاد تازہ ہو جاتی ہے بلکہ کالج کی ساری زندگی آنکھوں میں پھر جاتی ہے۔ وہ بھی کیا دن تھے جب ہم اپنے مولانا سے عربی پڑھا کرتے تھے۔ کہنے کو تو وہ عربی تھی مگر دنیا کا کونسا علم اور کون سی دلچسپی تھی جو اس عربی کے دائرے میں داخل نہیں تھی۔ فارسی اور اردو کا تو ذکر ہی کیا۔ ادب، تاریخ اور فلسفے کا کون سا مسئلہ تھا، پرانا ہو کہ نیا جو زیر بحث نہیں آتا تھا۔ اور پھر یہ بھی نہیں کہ ہمیشہ ہم ہی پوچھیں اور مولانا ہی بتائیں۔ انھیں جو چیز معلوم

نہیں ہوتی تھی وہ ہم سے پوچھ لیتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے مولانا جتنے بڑے صاحب علم تھے اس سے بھی کہیں بڑھ کر طالب علم تھے۔ ان کی تعلیم پرانے طریقے پر ہوئی تھی۔ فقہ، تفسیر، تاریخ، فلسفہ جو علوم انھوں نے حاصل کیے تھے، ان میں ان کا علم بے پایاں تھا اور جو کچھ پڑھا تھا انھیں مستحضر تھا۔ مجھے فلسفے سے شوق تھا۔ مولانا، ارسطو اور افلاطون سے لے کر بوعلی سینا اور مُلّا صدرا، سب پر حاوی تھے۔ مجھے یاد نہیں کہ میں نے پرانے فلسفے کے متعلق ان سے کوئی استفسار کیا ہو اور انھوں نے بحث کو انتہا تک نہ پہنچا دیا ہو۔ حادث و قدیم، وحدت و کثرت، ذات و صفات جیسے مسائل پر ان سے گفتگو کرنا اپنے علم میں اضافہ کرنا اور اپنے ذہن کو جِلا دینا تھا۔ مجھے عدل اور ظلم کی وہ بحث اکثر یاد آتی ہے جس پر گھنٹوں صرف ہوئے۔ سب سے پہلے مولانا نے عدل کی لغوی تعریف کی، یعنی "وضع الشیٔ فی محلہ" پھر ظلم کی، یعنی "وضع الشیٔ فی غیر محلہ"۔ اس کے بعد انسانی زندگی اور انسانی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا عدل اور ظلم کے نقطۂ نگاہ سے جائزہ لینا جو شروع کیا تو یقین جانیے، حقائق اور بصائر کا ایک سلسلہ تھا جو ختم ہونے میں نہ آتا تھا۔ ایسی بحثیں ہم لوگ ہی چھیڑا کرتے تھے، ورنہ مولانا کو اپنے علم و فضل کی نمائش مطلقاً منظور نہ تھی۔ البتہ ہماری علمی جستجو کا ساتھ دینا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

انگریزی انھوں نے نہیں پڑھی تھی مگر چونکہ کالج میں عربی کے لیے ذریعۂ تعلیم انگریزی تھا، مولانا ایک ایک لفظ کا ترجمہ ہمیں انگریزی میں بتاتے تھے۔ اس مقصد کی خاطر جانسن کی انگریزی عربی کی ڈکشنری بھی خرید رکھی تھی، جس کی قیمت اس زمانے میں ڈیڑھ دو سو روپے سے کیا کم ہو گی۔ اور یہی مولانا کی ماہانہ تنخواہ بھی تھی۔ اس ڈکشنری کی مدد سے ہر روز پوری طرح تیار ہو کر آتے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ انگریزی کی تعلیم بھی جاری تھی۔ عربی کی کلاس ختم ہوتی تو مجھ سے انگریزی میں مدد لیتے۔ انگریزی کمپوزیشن اکثر ہمارے پروفیسر شکیل صاحب کو دکھاتے جو آج کل کالج کے پرنسپل ہیں۔ اسی طرح انگریزی میں میٹرک پاس کیا۔ ایف اے کا امتحان

دینے والے تھے کہ موت نے آلیا اور یہ سرچشمۂ علم و ادب ہمیشہ کے لیے ہماری آنکھوں سے اوجھل ہو گیا۔

حضرت مولانا سید محمد مرتضیٰ رحمۃ اللہ علیہ ۱۸۹۰ء میں پیدا ہوئے۔ وطن نگینہ ضلع بجنور۔ والد کا نام حکیم سید علی نقی جو ایک نامی گرامی طبیب تھے، مراد آباد سے آکر نگینے میں آباد ہوئے۔ ان کے والد یعنی ہمارے مولانا کے دادا کا نام سید آلِ علی تھا۔ ان کی زندگی مراد آباد میں گزری اور وہیں فوت ہوئے۔

سید علی نقی کے تین صاحبزادے تھے۔ محمد نبی، محمد عسکری اور محمد مرتضیٰ یعنی ہمارے مولانا۔ یہ اپنے بھائیوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ بچپن میں نجی طور پر تعلیم پائی اور مختلف اساتذہ سے اسناد حاصل کیں۔ اپنے والد سے طب بھی پڑھی۔ بعد میں منشی فاضل اور مولوی فاضل کے امتحان بھی پاس کیے۔ نگینے میں کچھ عرصے تک پڑھایا۔ کسی امتحان کے سلسلے میں الہ آباد گئے تھے کہ وہاں لاہور کے مشن کالج کے پروفیسر محمد اسمٰعیل صاحب سے ملاقات ہوئی۔ یہ عربی اور فارسی کے فاضل تھے اور کالج میں ان ہی زبانوں کے پروفیسر اور شعبے کے صدر بھی تھے۔ انھوں نے ہمارے مولانا کو دیکھا تو ان کی قابلیت سے خاص طور پر متاثر ہوئے اور انھیں آمادہ کر کے لاہور لے آئے۔ یہ ۱۹۲۳ء کا ذکر ہے۔ اسی زمانے میں مولوی محمد باقر کالج سے پنشن پا کر عربی کی پروفیسری سے سبکدوش ہو چکے تھے۔ ان کی جگہ ہمارے مولانا کا تقرر ہوا۔ مولانا فرماتے تھے کہ اسمٰعیل صاحب نے امتحاناً ان سے عربی میں ایک مقالہ لکھنے کو بھی کہا تھا۔ مولانا نے جو مقالہ لکھا اس کا عنوان تھا "ان الدین عند اللہ الاسلام" پروفیسر اسمٰعیل کی جوہر شناسی اور منصف مزاجی کی داد دینی چاہیے کہ اگرچہ وہ خود عیسائی تھے اور مولانا کے مقالے کا موضوع خالص اسلامی تھا، انھوں نے ان کی غیر معمولی قابلیت کو دیکھتے ہوئے بلا تامل انھیں کالج کے لیے منتخب کر لیا۔

مولانا مذہباً اثنا عشری تھے۔ دینی معاملات سے انھیں خاص دلچسپی تھی اور یہاں بھی ان کا پایۂ علم بہت بلند تھا۔ انھیں سید الشہداء سے بے پناہ عقیدت تھی۔ کربلا کا واقعہ اکثر

بیان کرتے تھے۔ ان کا انداز بیان جذباتی کم اور علمی زیادہ ہوتا تھا اور شاید اسی وجہ سے اس کا اثر گہرا اور پائدار بھی تھا۔ ہماری عربی کی کلاس میں بھی جب کبھی وقت ملتا تو ہم لوگ ان سے دین اور مذہب کے معاملات پر سوال کیا کرتے تھے۔ یہ بظاہر بڑا نازک مسئلہ تھا۔ خود میں تو جیسا کہہ چکا ہوں فلسفے کا طالب علم تھا اور ایک حد تک لامذہب، مگر میرے ہم جماعت سب کے سب سُنّی اور حنفی تھے اور ایک دو تو خدا خوش رکھے سرحد کے پٹھان تھے اور غالی قسم کے اہل السنت والجماعت۔ یہ سب لوگ مولانا سے خاص طور پر ان مسائل پر سوال جواب کیا کرتے تھے جو سنی شیعہ میں صدیوں سے متنازعہ فیہ چلے آتے ہیں۔ میں ان بحثوں کو دلچسپی سے سنتا تھا مگر ساتھ ہی ساتھ یہ ڈر لگا رہتا تھا کہ کہیں خدانخواستہ کسی بات پر بدمزگی پیدا نہ ہو جائے۔ مگر کیا کہنا حضرت مولانا کا، خدا انھیں کروٹ کروٹ جنّت نصیب کرے، ہر سوال کا جواب بلا تامل دیتے اور تفصیل سے دیتے، مگر ایسی خوبصورتی سے اور ایسے معقول انداز میں کہ کیا مجال کسی کی دل آزاری کا کوئی بھی پہلو اس میں نکل سکے۔ ان سے بات کرنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ہم اور وہ جتنی بے تکلفی سے بات کرتے ہیں اتنا ہی ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ اور سچ تو یہ ہے کہ ہم لوگوں کے ذاتی یا آبائی عقائد کچھ بھی ہوں، مولانا کی صحبت پانے کے بعد کسی قسم کے فرقہ وارانہ تعصب کی جگہ دل میں نہ رہی۔ مسلمان تو الگ رہے، غیر مسلم بھی ہمیں انسان معلوم ہونے لگے۔ آج مسلمانوں کے آپس کے جھگڑے دیکھتا ہوں اور ان کے باہمی عناد اور فساد کی خبریں سنتا ہوں تو اپنے استاد کو یاد کرتا ہوں۔ کیا ہو گئے وہ لوگ جن سے ملنا، جن کے پاس بیٹھنا، انسانیت کا سبق سیکھنا تھا۔ جن کے دل میں اسلام، مسلمانوں اور نوعِ انسانی کی محبت اس قدر زیادہ تھی کہ اس کے سامنے عقائد کے اختلاف اور مذہبی مسائل کی پیچیدگیاں بے حقیقت ہو کر رہ گئی تھیں؛

وے صورتیں الٰہی کس دیس بستیاں ہیں
اب جن کے دیکھنے کو آنکھیں ترستیاں ہیں

ہم مولانا سے عربی کے علاوہ اردو بھی پڑھتے تھے اور میں تو انھیں اپنا کلام بھی بغرض اصلاح دکھایا کرتا تھا۔ شاعری میں میں نے صرف دو استادوں سے اصلاح لی ہے، ایک حضرت مولوی عبدالکریم مرحوم و مغفور سے جو ایک زمانے میں جہلم کے گورنمنٹ ہائی اسکول میں عربی کے استاد تھے۔ دوسرے مولانا سید محمد مرتضٰے رحمۃ اللہ علیہ سے۔ میرے یہ دونوں استاذ خود بھی شعر کہتے تھے۔ مولوی عبدالکریم فارسی میں اور مولانا سید مرتضٰی اردو میں۔ ان بزرگوں کے لیے شاعری نہ ذریعۂ عزت تھی نہ وسیلۂ معاش، محض ان کے گوناگوں کمالات کا ایک پہلو تھی۔ حضرت مولانا سید مرتضٰی کا کلام زیادہ نہیں، پرانی طرز کے کہنے والے تھے، کبھی کبھار کہتے تھے۔ ادیب تخلص تھا۔ قصیدہ، غزل، نظم، رباعی سب پر یکساں قدرت رکھتے تھے۔ افسوس ہے کلام بیشتر ضائع ہوگیا۔ مجھے ان کا ایک قصیدہ ۱۹۲۳ء کا ملا ہے جو انھوں نے کالج کے مشہور ہوسٹل یوئنگ ہال کی ایک الوداعی تقریب کے موقعے پر کہا تھا:

مفلس ہوں پہ حاکم ہوں اقلیم سخن کا میں — نادار ہوں ظاہر میں پر طبع ہے سلطانی
شمشیر صفت ہوں میں معمور جواہر سے — کیوں ہنستی ہے تو مجھ پہ اسے بے سروسامانی
کالج کی کشش لائی پنجاب میں جب مجھ کو — لاہور کو تب دیکھا جو شہر ہے لاثانی
کالج کے پروفیسر یکتائے زمانہ ہیں — ہو آرٹ کہ یا سائنس ہے ان کے لیے پانی
شانوں پہ اگر گاون ڈپلومے ہیں ہاتھوں میں — دعوٰی ہے ارسطو بھی ہے طفل دبستانی

میں اس موقعے پر موجود نہ تھا لیکن جب مولانا کا قصیدہ کالج میگزین میں شائع ہوا تو میں نے ان کی خدمت میں عرض کیا کہ "حضرت مجھے آخری شعر میں کلام ہے، میرا خیال ہے کہ اس میں شاعر نے معمول سے زیادہ مبالغے سے کام لیا ہے۔" پھر خدا مجھے معاف کرے ذرا گستاخ سا ہو کر کہا "قبلہ آپ تو خود جانتے ہیں کہ ارسطو اور افلاطون کس پائے کے عالم و فلسفی تھے، پھر آپ کا یہ دعوٰی کہ ہمارے پروفیسروں کے سامنے ارسطو طفل دبستاں کی حیثیت رکھتا ہے، کہاں تک صحیح ہے؟" مولانا ہنس پڑے، کہنے لگے "میاں یہ تم سے کس نے کہا کہ یہ

دعویٰ میرا ہے، ہوگا تو انھی لوگوں کا ہوگا یا کوئی اور لوگ کہتے ہوں گے۔ مصرعے کو دیکھو میں نے خود تو یہ سند ان کو نہیں دی۔" اس پر کلاس میں ایک قہقہہ پڑا اور مولانا بھی ہمارے ساتھ دیر تک ہنستے رہے۔ اگلے سال انھوں نے ایک بہاریہ قصیدہ کہا، اس کے چند شعر ہیں:

قوت نشو کا ہے عنصر خاکی میں یہ جوش — شاخ نارستہ ہے ہر تخم کے اندر بے کل
باغباں پھرتے ہیں پھولے ہوئے گلشن گلشن — موسم گل نے کھلایا ہے ہر اک دل کا کنول
سبزہ اگتا ہے کہیں، پھول کہیں کھلتے ہیں — قلب میں عنصر خاکی کے پڑی ہے ہل چل
پھول میں پھول ہے غنچے سے ہے پیدا غنچہ — شاخ میں شاخ ہے، ہر شاخ میں پھوٹی کونپل
ابر بالائے فلک آکے برس جاتا ہے — صحبت بلبل و گل میں نہ پڑے تا کہ خلل!

اس قصیدے میں یونینگ ہال پر بھی کچھ شعر ہیں۔ اس زمانے میں یہ ہوسٹل برصغیر کے شمالی حصے میں سب سے زیادہ شاندار مانا جاتا تھا۔ دیکھیے انھوں نے کیسا نقشہ کھینچا ہے:

قصر جمشید میں یہ زینت و رونق ہے کہاں — اس سے تشبیہ اسے دوں کہ جو ٹوٹا ہو محل؟
سرو استادہ ادب سے ہیں یہاں اور وہاں — جبہ سائی پہ ہے مامور ہمیشہ صندل
نزہت تازہ نہ کیوں اس کے چمن کو ہو نصیب — بحر اخضر سے سدا آتے ہیں اٹھ کر بادل
باغ کے وسط میں اس طرح عمارت ہے عیاں — ہو شگفتہ کسی تالاب میں جس طرح کنول
وہ بلندی ہے عمارت کی کہ افلاک ہیں خم — بام پر کوئی کھڑا ہو تو چھوئے جا کے زحل

اب آپ ہی انصاف سے کہیے کہ یہ شکوہ الفاظ، یہ شوکت بیان، یہ تخیل کی بلندی، یہ مضمون کی تازگی، کسی معمولی شاعر کے بس کی بات ہے؟ اردو کے قدیم اساتذہ میں اس کا جواب ہو تو ہو ہمارے زمانے میں تو اس پائے کی شاعری کمیاب کیا نایاب ہے۔ اس کے باوجود جب یہ قادر الکلام سخن ور مقطع لکھنے بیٹھا تو دیکھیے اپنے قصیدے کو کس انکساری سے محض ایک نظم سے تعبیر کیا:

پاس احباب سے یہ نظم لکھی میں نے ادیب — جانتا ہوں نہ قصیدہ نہ رباعی نہ غزل

منکسر المزاجی ہمارے مولانا کی سیرت میں بڑی نمایاں تھی۔ ان کو دیکھ کر بے ساختہ صائب کا وہ شعر یاد آتا تھا کہ:

فروتنی است نشان رسیدگان کمال کہ چوں سوار بہ منزل رسد پیادہ شود

انھوں نے غزلیں بھی کہی ہیں مگر میں نے میگزین کے پرچوں کی جتنی ورق گردانی کی ایک آدھ سے زیادہ غزل مولانا کی ہاتھ نہیں آئی۔ ایک آدھ شعر سنیے:

سحر غضب کا ہے بھرا دیدۂ عشوہ ساز میں بیٹھے ہیں لاکھوں معتکف تیرے حریم ناز میں
جل گئے سوز عشق سے لب پہ نہ آئی آہ تک دیکھیں ہماری کاوشیں قدرت ضبط راز میں
پوچھو تو یہ کلیم سے اس پہ ہی شوق دید تھا ہو گئے وقف بے خودی آتے ہی بزم ناز میں

بہار پر دو شعر اور سن لیجیے:

اک شور ہے عالم میں پھر فصل بہار آئی دکھلانے لگے ہر سو گل باغ میں رعنائی
پھر دیدۂ شبنم کو بخشی گئی بینائی! پھر باغ پہ لہرا کر کالی سی گھٹا چھائی

رباعی بھی مجھے ایک کے سوا نہیں ملی۔ یہ مولانا نے کسی ڈنر کے موقعے پر کہی تھی:

چننے کھانے میز دل پہ ہیں چار سو عیاں ہے کہ ہیں میزباں نیک خو
ہر اک سمت سے آ رہی ہے صدا ھنیئاً مریئاً کلوا واشربوا

نثر میں بھی ان کے مضامین بہت کم ہاتھ لگے۔ میگزین میں جس کے حصۂ اردو کے وہ نگراں تھے، ان کے قلم سے مولانا حالی پر ایک مضمون کی چند قسطیں چھپی تھیں۔ افسوس ہے کہ موت نے تکمیل کی مہلت نہ دی۔ البتہ اس ناتمام مقالے سے بھی ان کے انداز تحریر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً حالی پر سید احمد خاں کا جو اثر ہوا اس کا تذکرہ مولانا نے اپنے مقالے میں یوں کیا ہے:

"مرشد ملا اور ایسا ملا جس نے راشد بنا دیا۔ وہ کون یعنی طبیب قوم، عیسیٰ زماں، سر سید احمد خاں، جس کی صحبت نے مولوی سے مولانا بنا دیا۔ دلی سے نکال کر دنیا میں مشہور کر دیا۔ سر سید کے احسانات جو قوم پر ہیں ان کو کون نہیں جانتا؟ قوم کے بچوں کے لیے دامن پھیلا پھیلا کر

بھیک مانگنا سرسید ہی کا کام تھا۔ اس محب قوم کی صحبت نے مولانا کے شعلۂ حب قومی کو جو ابھی تک دل میں اسی طرح پنہاں تھا جس طرح چقماق میں آگ، بھڑکا دیا۔ ایک دیوانۂ قوم نے دوسرے جاں فدائے ملک کا خیر مقدم کیا۔"

اسی مقالے میں لاہور میں اردو شاعری کے فروغ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لاہور سمت کے اعتبار سے ہندوستان کے شمال مغربی صوبے کا ایک شہر ہے، مگر شعر کے لحاظ سے ہندوستان کا مغرب ہے۔ یہاں اردو شاعری نے قدم رکھا تو یورپ کی شاعری سے رنگین ہو کر۔ تقاضائے قدرت ہے کہ جو بچہ جس قوم میں پرورش پاتا ہے اسی کی زبان کو سیکھتا ہے ناممکن ہے کہ ایک بچہ جس نے عرب میں نشوونما پائی ہو، فارسی زبان بولنے لگے۔"

آگے چل کر فرماتے ہیں:

"جب مشرقی بلبلیں اڑ گئیں اور مغربی قمریوں نے رنگ جما لیا، تب یہاں اردو میں شعر و شاعری کا چرچا ہوا۔"

ایک اور مقام پر مسدس حالی کا مقابلہ اقبال کے 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' سے کیا ہے فرماتے ہیں:

"مسدس کی وہ شہرت ہوئی جو خود مولانا ہی کی دیگر نظموں کو نہ ہوئی۔ دیگر شعرا نے بھی بعد کو اس قسم کی نظمیں لکھیں، مگر وہ مقبولیت کہاں۔ صرف ناقدان سخن نے ان کی قدر کی، زباں زد خلائق نہ ہوئیں۔ مثال کے طور پر میں ڈاکٹر محمد اقبال بالقابہ کی نظمیں "شکوہ" اور "جواب شکوہ" پیش کرتا ہوں۔ ان نظموں میں فاضل مصنف نے اپنی خداداد طبع موزوں کا جوہر دکھایا ہے۔ الفاظ شیریں، بندش چست، محاورہ بندی پیاری، خیالات جدید، مفہوم لذیذ، نظم کو پڑھو گویا بندوں کی باتیں خدا سے ہو رہی ہیں۔ باایں ہمہ عام شہرت نہیں۔ صرف اس لیے کہ "الفضل للمتقدم"۔"

جب میں نے پہلے پہل مولانا کی یہ تحریر دیکھی تو مجھے ان کی رائے قبول کرنے میں تامل ہو

لیکن واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے جو کچھ کہا، صحیح کہا۔ آج "مسدس حالی" کے بند کے بند لوگوں کو ازبر ہیں مگر "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کی یہ صورت نہیں۔ البتہ اقبال کی بعض دوسری نظمیں اور غزلیں مقبولیت میں خود مسدس سے بھی آگے بڑھ گئی ہیں۔

مولانا سے میرا اصلاح سخن کا سلسلہ باقاعدہ نہ تھا، اور جس بے تکلفی کا رشتہ مجھ میں اور ان میں قائم تھا شاید اردو شاعری کی روایتی استادی اور شاگردی اس کی متحمل بھی نہ ہو سکتی تھی۔ یوں کہیے کہ میں تو ان کی خدمت میں اپنا کہا ہوا، ایک شاگرد کی حیثیت سے پیش کرتا تھا مگر وہ مجھے استادانہ اصلاح کی بجائے دوستانہ مشورہ دینا بہتر سمجھتے تھے ایک دفعہ میں نے بزعم خویش ایک بڑے زور کی غزل اردو میں کہی اور مولانا کی خدمت میں پیش کی۔ دوسرے دن مولانا نے مجھ سے کہا "غزل آپ کی میں نے دیکھی، کوشش آپ نے بے شک کی ہے، لیکن بھئی یہ تو کوئی بات نہیں بنی۔" پھر انھوں نے نہایت ہی مشفقانہ انداز میں موضوع اور انداز بیان کے اسقام کی نشاندہی کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جوں ہی انھوں نے غزل واپس کی، میں نے اسے پھاڑ دیا۔ انھوں نے جو کچھ کہا تھا حرف حرف صحیح تھا۔ البتہ میری نظر ان خامیوں پر اس سے پہلے نہیں گئی تھی۔

ایک دفعہ میں نے فارسی کی ایک غزل کہی۔ مولانا نے اس کی تعریف کی لیکن کہنے لگے "بھئی ایک بات کہوں ذرا اس کا مطلع تو پھر پڑھنا۔" میں نے پڑھا:

فصل بہار آمد و گم گشتہ یار ما !
فریاد از درازیٔ شبہائے تار ما

کہنے لگے "دیکھیے شعر تو آپ نے اچھا کہا لیکن جو سنے گا وہ کیا کہے گا کہ آپ کے محبوب کس قدر منحوس تھے کہ ادھر فصل بہار کی آمد ہوئی اور ادھر یہ غائب ہو گئے حالانکہ یہ عین وہ موقع تھا کہ انھیں آپ کے ہمراہ رہنا چاہیے تھا۔" مجھے ہنسی آ گئی، اس شعر کا یہ پہلو میں نے دیکھا ہی نہیں تھا۔ چنانچہ گم شدہ محبوب کے ساتھ ساتھ اس شعر کو بھی غزل میں

سے غائب کر دیا۔

اسی غزل کا ایک شعر تھا:

چوں شمع سوختیم و بدر دیدہ دوختیم از ما مپرس حال شب انتظار ما

مولانا نے پہلے مصرعے کو یوں بدل دیا:

چوں شمع سوختیم و سحر را نیافتیم

اور مضمون کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔

شعر و شاعری کے سلسلے میں حضرت مولانا سے اکثر نوک جھونک رہتی تھی۔ ایک دن قیامت، نامہ و میزان اور جزا و سزا کا تذکرہ ہو رہا تھا۔ میں نے شعر پڑھا:

اونچے اونچے مجرموں کی حشر میں ہوگی پکڑ کون پوچھے گا ہمیں ہم کن گنہ گاروں میں ہیں

مولانا کا قد ۶ فٹ سے اونچا تھا اور دبلے پتلے ہونے کی وجہ سے اور بھی بلند قامت نظر آتے تھے۔ شعر سنتے ہی میری گستاخی کو پا گئے اور ہنس پڑے۔ کہنے لگے "میاں جو شخص اپنے چھوٹے قد کی وجہ سے اس غلط فہمی میں مبتلا رہنا چاہے کہ اسے وہاں کوئی پوچھنے والا نہ ہوگا تو اس کا بھی کوئی علاج نہیں۔" یہ اس خاکسار کی طرف اشارہ تھا۔ اس پر ساری کلاس ہنس پڑی۔

ایک دن سادات کے خصائل اور فضائل کا تذکرہ ہو رہا تھا۔ مجھے مذاق سوجھا، عرض کیا "کہ حضرت وہ جو نذیر احمد نے فسانۂ مبتلا کے سرورق پر ایک شعر لکھا ہے، وہ آپ کی نگاہ میں کیسا ہے:

بہ ہر جا جمع می آیند سادات فسادات، فسادات، فسادات

میرا خیال تھا کہ مولانا اس مذاق کو پسند نہیں کریں گے، اور واقعتاً تھی بھی محض گستاخی مگر وہ خفا ہونے کی بجائے ہنس پڑے، فرمایا کہ "یہ شعر تو معمولی ہے۔ سادات کی ہجو ہی مقصود ہو تو اورنگ زیب کا فقرہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ:

"تختۂ مسجد ہستند نہ سوختنی نہ فروختنی۔"

اس کے بعد حضرت مولانا کی طبیعت میں شگفتگی کچھ اور بڑھی تو فرمانے لگے کہ "ساوات" قصیدہ خوانی کرنے والے تو بہت ہیں۔ ایک مسخرا تو یہاں تک کہہ گیا ہے کہ:

آدم از خاک، سیّد از نور است　　آدمیت ز سیدّاں دور است

غور کیجیے ایسا اور کون ہوگا جو خود اپنے نسب پر، اور نسب بھی وہ جس کے برابر اور کوئی نسب نہیں ہے، ہنسنے ہنسانے پر آمادہ ہو۔ میری گستاخی تو بلبلے کی طرح بیٹھ گئی اور دل میں مولانا کی جو عزت تھی وہ کچھ بڑھ ہی گئی، گھٹی نہیں۔

ایک دن میں نے وہ مشہور شعر پڑھا کہ:

یہ کس رشک مسیحا کا مکاں ہے　　زمیں جس کی چہارم آسماں ہے

کہنے لگے "جانتے ہو اس کی اصلاح کیا کی ہے کسی نے؟" مجھے معلوم نہ تھا، فرمایا "لکھنؤ کے ایک شاعر کے سامنے یہ شعر پڑھا گیا تو انھوں نے کہا کہ شعر تو برا نہیں مگر یہ "چہارم آسماں" کیا بات ہوئی۔ مکان کی تعریف کرنا چاہتے تھے تو کم از کم اتنا تو کہتے کہ:

یہ کس رشکِ مسیحا کا مکاں ہے　　زمیں آدھی تو آدھا آسماں ہے

مولانا کو جانوروں کے حالات سے بڑی دلچسپی تھی۔ کوئی ان سے کتنا ہی اوٹ پٹانگ سوال کیوں نہ کرے وہ بڑی سنجیدگی سے محققانہ جواب دیتے تھے۔ ایک دفعہ میرے ایک ہم جماعت نے پوچھا کہ "مولانا سانپ کے کان ہوتے ہیں یا نہیں؟" اس پر بڑی دیر تک گفتگو ہوتی رہی۔ اسی طرح مکھی، مچھر، مکڑی، تنیتر، بٹیر، فاختہ، کبوتر کوئی جانور کوئی کیڑا مکوڑا کم ہی ایسا ہوگا کہ جس کا تذکرہ وقتاً فوقتاً کسی نہ کسی سلسلے میں نہ آیا ہو۔ اس قسم کی بحثیں اکثر سبق کے خاتمے کے بعد ہوا کرتی تھیں۔

اردو کے معاملے میں ان کا مسلک بے نظیر تھا۔ وہ لفظ اور محاورے کی صحت کے سخت سے پابند تھے۔ مگر طبیعت میں سختی نام کو نہ تھی۔ بولتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ منہ سے

پھول جھڑ رہے ہیں، یا موتیوں کی لڑی ہے جو پروئی جا رہی ہے۔ ایک دفعہ میرے منہ سے نکل گیا کہ فلاں شخص قریب المرگ ہے۔ کہنے لگے "میاں خدا اسے زندہ رکھے۔ مگر یہ قریب المرگ کیا ترکیب ہوئی۔ قریب عربی، مرگ فارسی اور پھر یہ الف لام کا پیوند کیا مطلب؟" میں نے کہا "پھر تو لب سڑک بھی غلط ہوا"۔ کہنے لگے "بالکل"۔ میں نے کہا "اور یہ جو فوق البھڑک لکھتے ہیں؟" فرمایا "لاحول ولا قوۃ الا باللہ"۔

ایک دن کسی نے "متلاشی" کا لفظ "تلاش کرنے والے" کے لیے استعمال کیا۔ مولانا نے کہا کہ "لفظ تو آپ کا صحیح ہے مگر اس کے معنی جو آپ نے بتائے وہ صحیح نہیں ہیں۔ متلاشی کے معنی ہیں پریشان یا ضائع شدہ۔ اور اردو میں زبردستی یا ناواقفیت کی بنا پر تلاش کرنے والے کے معنوں میں بولنے لگے ہیں۔ یہ محض ایک من گھڑت لغت ہے۔"

ایک دن کسی نے پوچھا کہ "مولانا دعوتوں کے موقعے پر یہ جو کہتے ہیں کہ فلاں گھرانے کی سواریاں آئی ہیں یا سواریاں اتر رہی ہیں، کیا یہ محاورہ صحیح ہے؟" کہنے لگے "بھئی محاورہ تو صحیح ہے مگر ہے زبردستی کی بات۔ اس بدتمیزی پر ہی اتر آؤ تو اپنی بیوی کے لیے بے شک یہ لفظ کہہ لو مگر دوسری عورتوں پر تمہارا کیا حق ہے؟"

مولانا بلا کے نکتہ آفریں تھے۔ بات میں بات پیدا کرتے تھے۔ ایک دفعہ کالج کے پرنسپل ڈاکٹر لوکس کے اعزاز میں ایک تقریب تھی۔ ایک پروفیسر نے ڈاکٹر لوکس کی تعلیمی خدمات کی بڑی تعریف کی۔ مولانا بھی موجود تھے، فوراً بول اٹھے کہ "لوکس صاحب تعلیمی کام کیوں نہ کریں، تعلیم تو خود ان کے نام میں موجود ہے۔" لوگوں نے پوچھا "وہ کیوں کر؟" کہنے لگے "لوکس کو الٹا پڑھو سکول بنتا ہے یا نہیں؟" ڈاکٹر لوکس پاس ہی بیٹھے تھے۔ اردو جانتے تھے، سنتے ہی اچھل پڑے اور مسز لوکس کو جو اس موقعے پر ان کے ہمراہ تھیں، خاص طور پر یہ نکتہ سمجھایا۔

اردو شاعری پر ان کی نظر بڑی وسیع تھی۔ دکن کے ابتدائی شعرا سے لے کر لکھنؤ کے آخری سخنوروں تک کوئی شاعر ہی ایسا ہوگا جس کا کلام ان کی نظر سے اوجھل رہا ہو۔ صاحب کمال

کوئی بھی ہو، یہ ہر ایک کے قدردان تھے۔ میر، غالب، آتش، ناسخ، انیس اور دبیر کی شاعری کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ ہم، جان صاحب، چرکیں، جعفر زٹل اور دلگیر جیسے خاص الخاص صاحب مقام حضرات سے بھی مولانا ہی کی وساطت سے متعارف ہوئے۔ چرکیں اور جعفر زٹل کے اشعار وہ سننے سنانے کے قابل نہ تھے۔ کبھی سناتے بھی تھے تو وہی ایک آدھ شعر جو تھوڑی بہت کوشش کے بعد چھپایا جا سکے۔ البتہ جان صاحب انھیں بہت پسند تھے۔ ایک دن اس شعر کی مضمون آفرینی کی بہت تعریف کی کہ:

سوکن نے میری جامہ پہنا ہے گلبدن کا ‏ ‏ ‏ ‏ پھولوں میں تُل رہا ہے کانٹا مرے چمن کا

اور جان صاحب کی وہ پھبتی بھی انھیں پسند تھی جو انھوں نے داغ پر اس وقت کسی تھی جب وہ رامپور میں داروغۂ اصطبل کے عہدے پر سرفراز ہوئے:

چل کے دلی سے آیا اک مشکی ‏ ‏ ‏ ‏ آتے ہی اصطبل میں داغ ہوا

ان کا ذوق پرانے شعرا تک محدود نہ تھا۔ اپنے معاصرین کے کلام پر بھی نظر رکھتے تھے۔ اقبال کے بڑے مداح تھے۔ ایک دن مس نذرالباقر کا جو بعد میں بیگم نذر سجاد حیدر بنیں، ابتدائی زمانے کا ایک شعر سنایا۔ اور اس کی سادگی اور مضمون کی سچائی کو بہت سراہا۔

حسن صورت چند روز ، حسن سیرت مستقل
اس سے خوش ہوتی ہیں آنکھیں اس سے خوش ہوتا ہے دل

اردو تو خیر ان کے گھر کی لونڈی تھی۔ فارسی میں بھی وہ اہل زبان سے پیچھے نہیں تھے۔ نئی فارسی کے نئے الفاظ اور نئے محاوروں سے انھیں پوری واقفیت تھی۔ اور عربی کے تو بادشاہ تھے۔ صرف ونحو اور معنی وبیان پر خاص توجہ تھی۔ اور عروض پر تو حرف آخر تھے۔ پڑھاتے وقت سبق کی عبارت اور اس کے معنی کچھ اس طرح سے ذہن نشین کرا دیتے تھے کہ اس کے بعد نہ متن کے الفاظ کبھی بھول سکتے نہ ان کی تشریح۔ آج بھی ان کتابوں کی عبارتوں کی عبارتیں ازبر ہیں جو آج سے پینتیس چالیس سال پہلے ان سے پڑھی تھیں۔ بی۔ اے کے کورس میں ہم مقامات ہمدانی

پڑھتے تھے۔ ان کا فرضی ہیرو ابوالفتح اسکندری نام ایک آوارہ گرد گپ باز ہے۔ ایک مسجد میں امام کو نماز لمبی کرتے ہوئے دیکھ کر کہتا ہے " ان الامام لقد قام کانہ نام " یعنی امام قیام میں ایسا جم کر کھڑا ہوا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ سو گیا ہے۔ یہ فقرہ مولانا نے آہستہ آہستہ کچھ اس انداز سے کہا کہ فی الفور دل پر نقش ہو گیا۔ آج بھی کوئی امام قیام کو طول دیتا ہے تو خدا معاف کرے مجھے سورۂ فاتحہ کی بجائے ابوالفتح اسکندری کا یہی فقرہ یاد آتا ہے۔
اسی طرح مقامات میں یہ دو شعر آئے:

ویحك ان الزمان زور — فلا یغرنك الغرور
لاتلتزم حالةً ولکن — دربالليالي کما تدور

افسوس ہے یہ زمانہ ایک دھوکا ہے۔ اس سے دھوکا نہ کھا اور ایک حالت پر ہرگز قائم نہ رہ۔ جیسے زمانہ بدلتا جائے تو بھی اس کے ساتھ بدلتا جا۔

ان اشعار کی تہ میں جو ابن الوقتی فلسفہ ہے، مولانا جیسے اصول پرست انسان کو اس سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا۔ مگر ان کے پڑھانے کے انداز کو کیا کہیے کہ جونہی انھوں نے یہ شعر پڑھے، ہمیں حفظ ہو گئے۔ ایسی ایسی دسیوں بیسیوں مثالیں ہیں، کوئی کہاں تک بیان کرے۔

ایک دن کسی نے سوال کیا کہ مولانا یہ جو سورۂ فاتحہ کے آخر میں " ولا الضالین " کو لوگ " ولا الدالین " کہتے ہیں، کہاں تک صحیح ہے۔ کیا 'ض' اور 'د' میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مولانا نے اس کے جواب میں پہلے تو زبان کی نوک کو ڈاڑھ کی جڑ میں لگا کر 'ض' کا صحیح تلفظ واضح کیا۔ پھر کہنے لگے کہ " صوتیات سے الگ ہو کر بھی دیکھو تو آخر کہاں تک " ض " کا " د " بناتے رہو گے۔ فرض کرو کہ ایک عربی کے عالم کی اہلیۂ محترمہ علیل ہیں۔ اور وہ طبیب کے پاس نسخہ لینے کے لیے تشریف لے جاتے ہیں، تو کیا وہ یہ کہنا پسند فرمائیں گے کہ دیکھیے حکیم صاحب میری بیوی کو فلاں " مرد " لاحق ہو گیا ہے، کیوں؟"

میں اپنے استاد کی باتیں کہاں تک بیان کروں۔ ان کی یہ ایک بات ہی کیا کم ہے کہ میں کم و بیش پانچ سال تک ان کی خدمت میں حاضر رہا اور اس سارے عرصے میں کبھی ایک لمحہ بھی ایسا نہ آیا کہ میں نے ان کے مزاج میں خفگی یا طبیعت میں تکدر دیکھا ہو۔ جب بھی دیکھا انھیں مسکراتے ہی دیکھا۔ ان کے مزاج کی عجیب کیفیت تھی۔ ایک طرف تو وہ متانت اور سنجیدگی کے پتلے تھے اور دوسری طرف ان کی طبیعت کی شگفتگی تھی جو ایک چڑھے ہوئے دریا کی طرح اپنے کناروں سے دست و گریباں نظر آتی تھی۔ وہ وضع کے اتنے پابند تھے کہ ہمیشہ اچکن اور اچکن کے ساتھ ایک گول سی ٹوپی پہنا کیے۔ پاجامہ ہمیشہ علی گڑھ کی طرز کا ہوتا تھا۔ البتہ پاؤں میں براؤن رنگ کا بوٹ پہن لیتے تھے۔ گویا اس حد تک نئے فیشن سے صلح کر لی تھی۔ انھیں ہلکا سبز رنگ پسند تھا۔ اچکن اور ٹوپی دونوں اکثر اسی رنگ کی ہوتی تھیں۔ لاہور کی شدید سے شدید گرمی میں بھی ہم نے نہ کبھی ان کی اچکن کا کالر کھلا دیکھا نہ کوئی بٹن۔ نہ کبھی سر سے ٹوپی اتری نہ کبھی بوٹ کا تسمہ ڈھیلا ہوا۔ باتیں کرتے تھے تو نپے تلے انداز میں آہستہ آہستہ بولتے تھے اور گاہے گاہے رک رک کر۔ رہی ان کی مسکراہٹ تو وہ ہر حال میں ان کے ساتھ تھی۔ بلکہ یوں کہیے کہ ان کے ہونٹوں سے بڑھ کر ان کے سرخ و سفید چہرے پر مسلط ہو چکی تھی۔ ہنستے بھی تھے مگر کم۔ البتہ ان کی مسکراہٹ ان کی شخصیت کا مستقل جزو تھی۔ ہونٹ نہ بھی مسکرائیں تو چہرہ ضرور مسکراتا تھا۔

ہمارے مولانا پیسے [illegible] ایسے تھے نہ پیسے کی خواہش رکھتے تھے۔ نہ مشہور تھے نہ شہرت چاہتے تھے۔ ان کی زندگی [illegible] شادی غمی ہر طرح کے واقعات سے پُر تھی۔ مصائب نے بال بھی قبل از وقت سفید کر دیے تھے۔ خضاب کرتے تھے تو جوان معلوم ہوتے تھے۔ ضبط کا وہ عالم تھا کہ اپنی تکلیف کسی پر ظاہر نہیں ہونے دیتے تھے۔ میں نے انھیں کبھی کسی کو برا کہتے نہیں سنا:

لب پہ احباب سے بھی تھا نہ گلا　　　دل میں اعدا سے بھی غبار نہ تھا

میں نے عربی میں ایک سے ایک بڑھ کر استاد پائے ہیں۔ مولوی عبدالکریم مرحوم و مغفور کی یہ کیفیت تھی کہ میں نے چھٹی جماعت میں ان سے نواب صدیق حسن خاں کے عربی قصائد پڑھے ہیں جن کا سکول تو کیا کالج کے کورس سے بھی واسطہ نہ تھا۔ ان کے بعد میں نے گوجرانوالہ میں مولوی محمد شریف صاحب سے عربی پڑھی۔ بڑے لائق تھے اور بڑے انہماک سے پڑھاتے تھے۔ ان کے بعد مولوی عبدالغنی تھے جو حضرت سید انور شاہ دیوبندی مرحوم کے شاگرد تھے۔ سید صاحب کی باتیں اکثر سناتے تھے اور اپنے طالب علمی کے زمانے کو بار بار یاد کرتے تھے۔ کالج کا زمانہ آیا تو میں نے سب سے پہلے دہلی کے سینٹ سٹیفن کالج میں شمس العلما مولانا عبدالرحمٰن دہلوی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ بڑی محبت اور شفقت سے پڑھاتے تھے۔ اردو بڑی چست بولتے تھے اور کسی غیر اہل زبان کو تھوڑا بہت بھی سنتے تو بڑے خوش ہوتے اور اس کی ہمت بندھاتے۔ مجھ پر خاص عنایت تھی۔ دہلی میں میرا قیام مختصر رہا اور ایک سال سے کچھ پہلے ہی میں لاہور کے مشن کالج میں منتقل ہو گیا۔ یہاں مولانا ادیب رحمۃ اللہ علیہ کی شاگردی میسر ہوئی اور سچ پوچھیے تو میری عربی، فارسی، اردو کی اصل تعلیم ان ہی کے قدموں میں ہوئی۔ یہ ان ہی کا فیضان تھا کہ میں نے کالج کے تیسرے سال کوئی تیاری کیے بغیر فارسی میں منشی فاضل کا امتحان پاس کیا اور دوسرے نمبر پر پاس ہوا۔ اور دو سال بعد اسی طرح اردو کا ادیب فاضل بھی بن گیا۔ اب بھی مجھے ان زبانوں سے شوق ہے تو یہ محض میرے استاد کا عطیہ ہے، میرا اس میں کوئی کمال نہیں۔ میں نے عربی کو اب تک اپنے طور پر جاری رکھنے کی کوشش کی ہے تو اس لیے کہ قیامت کے دن اپنے مولانا سے کہہ سکوں کہ دیکھیے حضرت آپ نے جو کچھ پڑھایا تھا، وہ مجھے اب بھی یاد ہے۔

مولانا اپنے شاگردوں کا کوئی اچھا کام دیکھتے یا ان کی کامیابی کی خبر سنتے تو بے حد خوش ہوتے مجھے یاد ہے کہ جب میں بی اے کے امتحان میں کامیاب ہوا اور فلسفے میں وظیفہ اور عربی میں سونے کا تمغہ حاصل کیا تو وہ کس قدر مسرور تھے اور کیسے ہر ملنے والے کو یہ خوش خبری سناتے تھے

اور کالج کے ایک امتحان کے موقعے پر میرے اردو کے پرچے سے کتنے خوش ہوئے تھے ، کتنے فخر سے وہ سارا پرچہ کلاس میں پڑھ کر سنایا تھا، اور کس فراخ دلی سے پچاس میں سے انچاس نمبر دیے تھے۔ یہی میری سب سے بڑی سند ہے۔ اردو ہماری قومی زبان تو ہے ہی ، مگر مجھے اس لیے بھی عزیز ہے کہ یہ میرے استاد کی زبان ہے۔

میں نے مولانا سے بی۔اے تک عربی پڑھی۔ ایم۔اے میں انگریزی میں داخلہ لے لیا۔ مگر ان سے رابطہ وہی قائم رہا جو پہلے تھا۔ اتنے میں مولانا بیمار ہو گئے۔ ایک سال پہلے جب وہ وطن تشریف لے گئے تھے تو ان پر پلیگ کا حملہ ہوا تھا۔ اس موقعے پر انھوں نے خود ہی اپنا علاج کیا اور بظاہر اچھے بھی ہو گئے، مگر نقاہت باقی رہی۔ کالج میں واپس تشریف لائے تو لوگوں سے اپنے مرض کا مذاقاً ذکر کیا۔ " دیکھیے اب کے ہمیں پلیگ ہو گیا ، بھلا یہ بھی کوئی ہونے کی چیز تھی"۔ ایک ماہرِ طب کی زبان سے یہ سن کر ہم بھی ہنس پڑے اور بات آئی گئی ہو گئی۔ کسے معلوم تھا کہ یہ بدبخت مرض جاتے جاتے بھی ایک مہلک وار کر جائے گا۔ ایک تو کمزوری کا عالم ، اس پر شبانہ روز پڑھنے پڑھانے کے مشاغل۔ مولانا کی طبیعت پر بوجھ پڑا اور پھیپھڑوں کو تپ دق نے آ لیا۔ اول اول تو انھوں نے پروا نہ کی۔ مگر آخر کو صاحبِ فراش ہو گئے۔ کالج کی طرف سے علاج کی جو کوشش ہو سکتی تھی کی گئی ، مگر افاقہ نہ ہوا، اور ہوتا بھی کیسے ، جس کا جانا مقدر ہو چکا ہو ، اسے کون روک سکتا ہے ؟ ہم لوگ دوائیں دیتے اور دعائیں مانگتے رہے مگر نہ دوا کا اثر ہوا نہ دعا کا۔ آخر ۲۲ اپریل ۱۹۲۸ء کا نہ بھولنے والا دن آن پہنچا جب مولانا اپنے بچوں، عزیزوں دوستوں اور شاگردوں کو اکیلا چھوڑ کر تن تنہا ایک ایسے سفر پر روانہ ہو گئے جہاں سے کوئی مسافر واپس نہیں آتا۔ ان دنوں میں ان ہی کی سفارش پر ان کی جگہ جز وقتی طور پر کام کر رہا تھا۔ ایک دن پہلے میو ہسپتال میں زیارت کو گیا۔ ان کی بیماری کے دوران میں نے خدمت کے لیے ایک نوکر کا انتظام کر دیا تھا۔ انھوں نے آنکھوں ہی آنکھوں میں اس کا شکریہ ادا کیا۔ بولنا چاہتے تھے مگر بول نہ سکے۔ میں بھی کچھ کہنا چاہتا تھا مگر ان کی آنکھوں میں آنسو جھلکتے دیکھ کر الفاظ

حلق میں رک گئے۔ ہسپتال کے پلنگ پر پڑے ہوئے وہ مجھے بڑے ہی نحیف نظر آئے۔ پائنتی کی طرف ان کی بیگم صاحبہ اور صاحبزادی برقعے اوڑھے ہوئے ایک بے کسی کے عالم میں بیٹھی تھیں۔ میں اس منظر کی تاب نہ لا سکا۔ جوں کا توں کر کے دل کو تھاما، سلام کیا اور چلا آیا۔ دوسرے دن کسی کام سے باہر گیا ہوا تھا، واپس آیا تو مولانا کے انتقال کی خبر ملی۔ ان کا مکان مرتگ میں تھا۔ بھاگ کر وہاں پہنچا۔ معلوم ہوا کہ جنازہ کبھی کا جا چکا ہے۔ قبرستان پہنچا تو اس غریب الدیار کو سپرد خاک کیا جا چکا تھا۔ مغرب کا وقت تھا اور آفتاب کے ساتھ وہ آفتاب علم بھی غروب ہو چکا تھا جس کی روشنی سے ہماری دنیا روشن تھی۔ میں نے فاتحہ پڑھی اور گھر واپس ہوا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ میرا دل ڈانواں ڈول تھا۔ یہ تھا آخری منظر ایک ایسے شخص کی زندگی کا جو پاکیزگی اور مروت کا پتلا تھا، جس کا دل محبت کی گرمی سے گرم اور سینہ علم کے نور سے منور تھا، جس کی زندگی نوع انسان کی ایک مسلسل خدمت تھی، جس کو مصیبتوں نے گھیرے رکھا مگر کسی نے کبھی اس کی زبان سے گلہ سنا نہ شکوہ۔ دل میں ہمیشہ وہی صبر و شکر اور لب پر وہی ایک مستقل تبسم۔ جس نے زمانے کا ظلم و ستم ایسی خوشی سے قبول کیا جیسے اس کا حق اس کو پہنچ رہا ہو اور شاید مظلومیت اولاد رسولؐ کا حق بھی ہے۔

آج میرے غریب الوطن استاد کی قبر کا نشان بھی باقی نہیں ہے۔ میکلوڈ روڈ جاتا ہوں تو سارے قبرستان پر فاتحہ پڑھ کر چلا آتا ہوں۔ دل کو دکھ ہوتا ہے تو استاد کی آواز سنائی دیتی ہے "غم نہ کر، میں نے زندگی میں کب نام و نشان چاہا تھا جو مرنے کے بعد اس کی آرزو کروں:

بعد از وفات تربت ما در زمیں مجو

درسینہ ہائے مردم عارف مقام ماست "

ایم - ڈبلیو - گنڈور

اجتہاد کی اہمیت

ڈاکٹر محمصانی نے اجتہاد کے لغوی معنی "امکانی کوشش صرف کرنے کے لیے ہیں جو دلائل شرعیہ کے ذریعے استنباط احکام کے لیے کی جائے" چونکہ شرع اسلامی شریعت الٰہیہ ہے جو مشہور اور معترہ اصول سے ماخذ ہے۔ خواہ وہ اصول منقول ہوں، جیسے کتاب اللہ، سنت نبوی یا عقلی ہوں، جیسے اجماع، قیاس، اور استحسان وغیرہ۔ پس انہی دلائل شرعیہ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے، اور اجتہاد ہی کے ذریعے معاملات روزمرہ اور معاشرۂ انسانی کے تقاضوں کو کما حقہٗ پورا کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے۔ قرآن و سنت میں کسی مسئلہ کا حکم نہ پانے پر اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ (فلسفۂ شریعت ص ۱۴۷)۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اجتہاد کی تعریف یوں کی ہے "خوب محنت کرنا، اور دریافت کرنے میں شریعت کے احکام فرع کو، ان کی تفصیل دلیلوں سے جن کی کلیات کا مآل چار قسم پر ہے، یعنی کتاب اللہ، سنت نبوی، اجماع اور قیاس پر (عقد الجید ص ۲)۔

شیعہ امامیہ واثنا عشریہ کی اپنے طریقہ اور طرز اجتہاد کی مستقل فقہ ہے۔ جمہور فقہا جن میں زیدیہ بھی شامل ہیں، ان نصوص کا اعتبار کرتے ہیں، جو نبی صلعم کی وفات تک کی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اب اجتہاد کی بنا قرآن اور سنت نبویہ ہیں جنھیں وہ "وصایا" کا نام دیتے ہیں، قابل اتباع سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے، حضور صلعم کی موجودگی میں کوئی اجتہاد کا مجاز نہ تھا۔ اسی طرح امام کی موجودگی میں کسی کو اجتہاد کرنے کا حق حاصل نہیں۔ تیسری صدی ہجری میں تمام امام وفات پاگئے۔ اب یہ لوگ نصوص میں حل نہ ملنے پر اجتہاد کرتے ہیں، جو عقل پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ قیاس

پر (فلسفۂ شریعت)۔

موجودہ دور میں امریکہ و انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے ان ملکوں کے قوانین ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں ہیں۔ لہذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں۔ اور بڑی عدالتیں اپنے طریقۂ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں۔ اس لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور "عرفِ عام" (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں۔ جو بلاشبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہیں۔ اسی طرح مجلۂ عدلیہ ترکیہ میں دو دفعات اجتہاد کے متعلق موجود تھیں (الف) نص صریح کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے (ب) یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلوں سے منسوخ نہیں ہوسکتا۔ مگر قدیم اہل روما میں علم قانون ایک سربستہ راز تھا جس کی حفظ و بقا کے فرائض سب سے بڑے کاہن کے ساتھ مخصوص تھے۔

اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے جو مجتہد کو اس قابل بنا دے کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو بخوبی سرانجام دے سکے۔ مثلاً (۱) وہ صاحب الرائے ہو (۲) صاحب فراست ہو (۳) انصاف پسند ہو (۴) پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو (۵) احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اس کے ساتھ زبان پر پورا عبور رکھتا ہو (۶) تفسیر قرآن، اسباب نزول، راویوں کے حالات، جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہو۔ مگر علامہ شاطبی نے مزید اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔

علامہ بغوی فرماتے ہیں "اگر مذکورہ بالا تعریفوں میں سے مجتہد ایک قسم سے بھی ناواقف ہے تو اس کی سبیل دوسرے کی تقلید کرنا ہے۔ اگرچہ وہ شخص ایک مذہب میں کسی کے ائمہ

سلف میں ماہر کامل ہو، تو ایسے شخص کو عہدۂ قضا اختیار کرنا اور فتویٰ دینے کا امیدوار ہونا درست نہیں، اور جس صورت میں کہ ان مذکورہ علوم کا جامع اور خواہشاتِ نفسانی اور بدعتوں سے علیحدہ ہو اور ورع اور تقویٰ کو شعار بنایا ہو، اور کبیرہ گناہوں سے محترز ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ رکھتا ہو تو اس کو قاضی ہونا اور اپنے اجتہاد سے شرع میں تصرف کرنا جائز ہے، اور اس شخص پر جو ان شرطوں کا جامع نہیں، تقلید کرنا شخص جامع کی واجب ہے۔ ان حادثوں میں جو کہ اس کو پیش آئیں (بحوالہ عقد الجید ص ۲۲)۔

ڈاکٹر محمصانی نے مجتہدین کے مختلف درجات بتلائے ہیں:

۱۔ مجتہد فی الشرع: جو کسی مذہب کا بانی ہو۔ جیسے امام ابوحنیفہ۔ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد بن حنبل۔

۲۔ مجتہد فی المذہب: وہ کہلاتا ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو، بلکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو۔ لیکن کئی ایک فروعی مسائل میں اپنے پیشرو امام سے اختلاف رکھتا ہو۔ اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کیا ہو۔ جیسے مذہب حنفی میں صاحبین امام ابویوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی اور مذہب شافعی میں امام مزنی وغیرہ۔

۳۔ مجتہد مسائل: جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے۔ جیسے مذہب حنفی میں امام طحاوی، امام سرخسی اور مذہب شافعی میں امام غزالی وغیرہ۔

۴۔ مجتہد مقید: جو آراء سلف کا پابند ہو، اور انھیں کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو۔ لیکن احکام کی حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہدوں کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے (بحوالہ فلسفہ شریعت)۔

بلاشبہ آنحضرت صلعم کے عہد میں اجتہاد بہت کم ہوا۔ وہ بھی اس لیے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کی رغبت دلائی جائے، اور انھیں اس راہ پر چلنے کا عادی بنایا جائے۔ تاکہ پیش آمدہ مسائل میں

جہاں شرعی نصوص ان کی رہنمائی نہ کریں وہ اجتہاد کرلیں۔ آنحضرت صلعم کی وفات پر وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا، اور اجتہاد نبوی کا دروازہ بند ہوگیا، اور اس فریضہ کو کبار صحابہؓ و فقہاء نے انجام دیا۔ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہؓ بن حضرت عمرؓ وغیرہ۔ ان حضرات کے فتاویٰ بعد میں آنے والے لوگوں کے لیے اجتہاد کے باب میں سنگ میل ثابت ہوئے یہ مجتہدین اولین کتاب وسنت کی نص معلوم کرنے کی کوشش کرتے۔ اس میں انھیں کامیابی نہ ہوتی تو اجتہاد فرماتے۔ ان میں اکثر نے قیاس سے بھی اجتہاد کیا، اور وہ یہ ہے کہ ایک غیر منصوص احکام کی علت وغائت معلوم کرنے سے ہی ہوسکتا ہے۔ جب یہ امر کی تحقیق پوری ہوجاتی، اور کوئی خاص علت غیر منصوص معاملے میں بھی موجود ہے تو اس پر بھی وہی حکم لگایا جاتا تھا۔ ان میں سے حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ ہیں۔ بعض صحابہ امر غیر منصوص میں مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی اجتہاد فرماتے تھے۔ خصوصاً حضرت عمرؓ سلطنت کے ان سیاسی امور میں مصلحت سے فیصلے صادر فرمادیتے تھے جن کے بارے میں نص خاموش ہوتی اور اکثر قضاۃ کو قیاس ہی کے ذریعے فیصلے صادر کرنے کی ترغیب دلاتے تھے، جیسے آپؓ نے حضرت موسیٰ اشعریؓ کو لکھا "معاملات میں مماثلت کو پہچانو اور اس وقت قیاس کرو" (بحوالہ تاریخ فقہ اسلامی، خضری)۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین کا دور آتا ہے۔ ان میں اکثر قیاس سے اجتہاد کرتے تھے اور یہ لوگ ملک عراق میں قیام پذیر تھے۔ مثلاً امام علقمہ۔ امام ابراہیم نخعی۔ امام ابوحنیفہ اور یہ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی پیروی کرتے تھے، اور اہل مدینہ حضرت عمرؓ کے نقش قدم پر مصلحت سے اجتہاد کرتے تھے۔ مثلاً حضرت سعد بن مسیب نے مصلحت کے پیش نظر فتاویٰ دیے۔ اس مکتب فکر میں امام مالکؒ نمایاں نظر آتے ہیں۔

تابعین کے زمانے کے بعد تکوین مذاہب فقہ کا دور آیا۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے دور تک کوئی چیز مدون نہیں ہوئی تھی کہ امام شافعی کا زمانہ آیا۔ انھوں نے اہل حجاز اور اہل عراق

کی آرا کا موازنہ کرنے کے لیے باقاعدہ قواعد مرتب کیے۔ اب استنباط کے لیے کلی اصول بھی واضح ہونے لگے۔ ان اصول میں ان کا باہمی ایک دوسرے کے ساتھ کبھی کبھی اتفاق اور اختلاف ہوتا رہتا تھا۔ ان پہلی تین صدیوں میں مجتہدین کی کثرت کے تناسب سے اجتہادی مذہب بھی کثرت کے ساتھ نمودار ہوئے۔ کیونکہ ہر مجتہد کا اپنی فقہی آرا اور اپنے ہی اجتہاد سے مرکب و مدوّن الگ الگ مذہب تھا۔ اکثر مذاہب تو اپنے اپنے مجتہد کی وفات کے بعد صفحۂ ہستی سے مٹ گئے۔ داودیہ، ظاہریہ، طبریہ وغیرہ اپنے اپنے مذاہب کے لیے مناظرے کرتے تھے۔ اور طبقہ مخرجین کے بعد طبقہ مرجحین پیدا ہو گیا جو اپنے مذہب ہی کے اقوال میں سے کسی ایک قول کی دلیل یا ائمہ کی کسی روایت کو مضبوط پاکر اپنے عمل کے لیے منتخب کر لیتے تھے۔ ان کے طبقہ مقلدین کا دور آتا ہے۔ جو مطلقاً مقلد تھے۔ ان میں نہ تو تخریج کی صلاحیت تھی اور نہ ترجیح کی۔ بلکہ مکھی پر مکھی مارتے رہے اور یہ چھٹی ہجری اور ساتویں ہجری اور اس کے بعد کا زمانہ ہے۔

اس مختصر تاریخی جائزہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اجتہاد شریعت کے لیے روح اور اس کی فقہ کے لیے سرچشمہ حیات ہے۔ یہی سیاسی جمود کا نتیجہ تھا کہ امام ابن قیمؒ برملا اُٹھے۔ اور اپنی مشہور تصنیف 'اعلام الموقعین' میں نہایت نفیس بحث کی ہے۔ اس میں مختلف مذاہب کے مقلدین کا رد کیا ہے اور ان کے اس طرز عمل کی مذمت کی ہے کہ وہ اپنے جمود پر قائم رہنے کی وجہ سے شریعت کے سدا بہار چشموں کو خشک کرنے کا باعث بنے، اور امراء و سلاطین کو موقع دیا کہ وہ ضروریات کی تکمیل و تنظیم کے لیے اپنی مرضی کے قوانین جاری کریں۔ کیونکہ اب فقہی احکام میں ان کے لیے رہنمائی باقی نہیں رہی۔ حالانکہ یہ تنگی شریعت میں نہیں بلکہ ان مذاہب کے تنگ ظرف مقلدین کی عقلوں میں ہے۔

ان تصریحات میں غور کرنے کے بعد ایک عاقل کے لیے یہ باور کرنا کچھ مشکل نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا شریعت مطہرہ اور اس جلیل القدر فقہ کے لیے کتنی بڑی مصیبت کا پیش خیمہ

ثابت ہوا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اپنی مشہور کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں لکھتے ہیں "چوتھی صدی کے بعد سے کچھ تو علما کے اختلافات اور بحث مناظرہ کی وجہ سے، کچھ ان کے ذہنی و اخلاقی معیار کے پست ہو جانے کی وجہ سے، کچھ علمی انحطاط اور پست ہمتی، کم محنتی کی وجہ سے اس تقلید کی ضرورت پیش آئی۔ اور اس میں عافیت و حفاظت سمجھی گئی کہ پیشرو ائمہ و مجتہدین اور مذاہب کی تقلید اختیار کر لی جائے، اور معاصرین کے بجائے متقدمین کے فتویٰ پر عمل کیا جائے۔ لیکن عرصے تک اس میں وتعیین والتزام اور تقلید شخصی کی وہ پابندی نہیں پیدا ہوئی تھی جو بعد کی صدیوں میں نظر آتی ہے۔ رفتہ رفتہ تقلید شخصی کو اختیار کیا گیا۔ لیکن اس کی حیثیت بھی تشریعی نہیں بلکہ انتظامی تھی۔ انتشار اور اتباع کی ہوا سے بچانے کے لیے نیز عملی سہولت کی بنا پر ایک مذہب کی تقلید عملاً رائج ہو گئی، اور ایسا ہونا ایک قدرتی امر اور واقعات کے عین مطابق تھا۔ خصوصاً تاتاری یورش کے بعد عالم اسلام پر عالمگیر فکری انحطاط اور علمی زوال طاری ہوا، اور ایسی شخصیتوں کا عام فقدان ہوا جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور فرقوں اور فتنوں کی گرم بازاری ہوئی تو اس میں عافیت سمجھی گئی۔ کہ جن مذاہب کا کتاب اللہ اور سنت نبوی کے مطابق ہونا ثابت ہے، اور جو بحث و مباحثہ کے منازل طے کر چکے ہیں، اور ان کی تدوین مکمل ہو چکی ہے ان پر عمل کیا جائے۔ یہ خصوصیات مذاہب اربعہ میں پورے طور پر پائی جاتی تھیں۔ اس لیے عام طور پر انھیں کو اختیار کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ تھا" وہ مقلد صرف آنحضرت صلعم کے قول کا پابند ہے۔ حلال اس کو سمجھتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ حلال کہیں۔ اور حرام اس کو مانتا ہے جس کو اللہ و رسول حرام فرمائیں۔ لیکن چونکہ آنحضرت صلعم کے قول کا اس کو براہ راست علم نہیں، اور آپؐ سے جو مختلف حدیثیں روایت کی جاتی ہیں، ان میں تطبیق کی اس کو لیاقت نہیں۔ نہ آپؐ کے کلام سے مسئلہ ثابت کرنے کا اس کو ملکہ ہے، اس لیے اس نے ایک صاحب رشد عالم کی اس بنا پر پیروی کی ہے کہ وہ ظاہری طور پر صحیح فتویٰ دے رہا ہے۔ اور حضور صلعم کی سنت کا

پیرو ہے اگر اس کے گمان کے خلاف نکلے گا تو وہ اس وقت بغیر کسی بحث و اصرار اس فتویٰ اور مذہب کی پیروی سے ہٹ جائے گا۔ اور حدیث پر عمل کرے گا۔

ظاہر ہے کہ اس طرح کی تقلید پر (جو محض سنت کی پیروی کی ایک عملی شکل ہے) کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ایسے عامی آدمی کو اجتہاد و استنباط مسائل کا مکلف قرار دینا تکلیف بالذات اور انکار مذاہب ہے۔ اس طرح کی تقلید ہر زمانہ میں رہی ہے۔

لیکن رفتہ رفتہ عوام میں جہالت نے اثر کیا اور کہیں کہیں ائمہ کی حیثیت وسائل کے بجائے مقصود اور ایک طرح سے شارع کی پیدا ہو گئی۔ لوگوں کو ان مذاہب سے بالذات دلچسپی اور ان کی اس درجہ عصبیت پیدا ہو گئی کہ وہ کسی حال میں ان کے ایک گوشہ یا نقطہ سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں تھے۔ علامہ عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں "حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بعض فقہار نے مقلدین کو اپنے امام کی دلیل کے ایسے ضعف کا علم ہو جاتا ہے جس کا کوئی جواب نہیں اور وہ اس کے باوجود اس مسئلہ میں اس کی تقلید کرتے ہیں۔ اور ان کا مذہب چھوڑنا گوارا نہیں کرتے۔ بلکہ کتاب و سنت کے ظاہر مطلب کو مارنے کرنے کے لیے وہ ہزار تدبیریں کرتے ہیں، اور اپنے امام کی مدافعت میں ہر طرح کے بے بنیاد تاویلوں سے ان کو احتراز نہیں ہوتا" (بحوالہ حجۃ اللہ البالغہ)۔

اسی طرح سے عوام کی ایک جماعت تھی جو اپنے امام کو معصوم عن الخطا سمجھتی تھی۔ اور جس کے قلب میں یہ بات راسخ ہو چکی تھی کہ اس کو امام کی تقلید کسی حال میں نہیں چھوڑنا ہے۔ جاہل مقلدوں نے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے۔ جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا، اور بہت سے مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پسماندہ قانون ہے، اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ حتیٰ کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہو گئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشاۃ ثانیہ کا ظہور ہوا۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہٗ جیسے بہت سے

امام تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے۔ اور انھوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک مرکز پر لانے کی ہر ممکن تدبیر اختیار کی۔ نیز فیصلہ کیا کہ اصولِ شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انھیں چراغ راہ بنایا جائے۔

تقلید کب جائز ہے ؟

تقلید کے معنی بے چون وچرا دوسرے کی پیروی کرنا ہے۔ اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد کرنے سے قاصر ہو۔ جیسے عام جہلا، یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو۔

عوام کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معقول بات ہے۔ کیونکہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے۔ بعض لوگ صنعت وحرفت کا کام کرتے ہیں۔ پس اجتہاد کے مواقع اس شخص کو حاصل نہیں جو علم فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو۔ مگر جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو اس پر ائمہ و مجتہدین کی تقلید واجب ہے۔ آیۃ

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون ۝

یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے ہو تو اہل علم سے پوچھو

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے ؟ کیا یہ بھی جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کر کے دوسرے امام کا مسلک اختیار کیا جائے۔ ابن صلاح نے پہلے سوال کا جواب دیا ہے کہ "مقلد پر ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے، اور کسی کی نہیں۔ اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں، اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث وتمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں، اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں۔ یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہے۔ اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ

وہ انہی چار مذاہب مشہور میں سے کسی ایک کی تقلید اختیار کرے ۔ البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار رہے کہ اگر کوئی عامی کسی مسئلہ میں کسی ایک مذہب کا اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلہ میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے ۔ بشرطیکہ وہ پہلے مسئلہ سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی کسی مسئلے میں کسی مجتہد کے فتویٰ پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے مفتی کے فتویٰ پر عمل کرے ۔ البتہ جب وہ کسی فتویٰ پر عمل کرے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذاہب کے فتاویٰ پر عمل کرنا جائز نہیں (الاحکام الامدی) ۔

تقلید روح قرآن اور ائمہ کے اقوال کے قطعی خلاف ہے ۔ امام ابن قیمؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا : "کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے ۔ جب تک وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے یہ بات کس بنا پر کہی ۔ معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انھوں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے سنا ہے " یعنی بے شک میں انسان ہوں اور غلطی بھی کر سکتا ہوں ۔ اور صحیح فیصلہ میں بھی میری رائے پر غور کیا کرو ۔ پس جو رائے کتاب وسنت کے مطابق ہو ، اسے اختیار کرو ۔ اور خلاف کتاب وسنت ہو ۔ ترک کرو ۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون الرشید کو اس بات سے منع فرمایا ۔ کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں ۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں " یعنی نہ میری تقلید کرو نہ مالک وشافعی کی ۔ بلکہ انھی ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے ۔ یعنی قرآن شریف وسنت نبوی صلعم ۔

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلہ میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلہ کی پابندی لازم نہیں ۔

امام ابویوسفؒ پہلے قرآن وحدیث کو لیتے تھے اجتہاد کرنے میں ۔ اس کے بعد اماموں خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کا حوالہ دیتے تھے ، اور کبھی کبھی اپنی رائے بھی دیتے تھے ۔ اور کہیں کہیں

امام ابوحنیفہؒ کو دوسرے اماموں کی رائے سے کمتر بتاتے ہیں۔ ائمہ معصوم نہیں ہیں۔ ازراہ بشریت ان سے ضرور غلطیاں سرزد ہوئی ہوں گی۔ تمام فتاویٰ زمانے اور حالات وقت کے مطابق تھے۔ آج کل جو مسائل ہوائی جہاز اور دیگر نئی سائنسی معلومات کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے بارے میں تمام ائمہ کی فقہ خاموش ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام دین فطرت ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے لچک وعمومیت دی ہے جو ہر حالت اور ہر دور میں انسانیت کے پیش آمدہ مسائل کی کفیل و ضامن ہے۔ یہ بات بھی آج صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے جیسے امام ابوحنیفہؒ نے لڑکی کی بلوغت کی عمر چودہ سال بتلائی ہے۔ اگرچہ گرم علاقوں میں لڑکیاں چودہ سال کے عرصے میں سن بلوغت کو پہنچتی ہیں۔ برخلاف اس کے ٹھنڈے علاقوں میں لڑکیاں سن بلوغت کو چودہ سال کے بعد کے عرصے میں پہنچتی ہیں۔ اور اس کا دراصل دارو مدار خاندان کی خوش حالی پر موقوف ہے۔ اسی طرح امریکہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ بہت بعد میں دریافت ہوئے اور وہاں کی ضروریات زندگی اور ماحول عرب وعجم سے مختلف ہے اور آج ائمہ کے فتاویٰ وہاں کے لوگوں کی ضروریاتِ زندگی پر پورے نہیں اترتے۔ اسی طرح تین طلاق ایک بار کہنے کا مسئلہ بھی قرآن وحدیث کے قطعی خلاف نظر آتا ہے۔ لیکن مقلد ہمیشہ اپنے امام کی رائے سمجھ کر قبول کرتا ہے۔ حالانکہ حضرت عبداللہ بن حضرت عمرؓ نے اپنی بیوی کو معروف کے مطابق طلاق دی تھی۔ مگر جب آنحضرت صلعم کو معلوم ہوا تو آپؐ نے منع فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی شخص بجز نبی صلعم کے احکام شرعی میں ردوبدل کرنے کا مجاز نہیں۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ "ہمیں چار و ناچار تقلید کرنی پڑتی ہے۔ تاکہ مسلمانوں میں مرکزیت باقی رہے۔"

پس اگر ہم شریعت اور فقہ اسلامی کی روح "اجتہاد" واپس لانا چاہتے ہیں۔ اور اس کا قوم میں جاری و ساری کرنا واجب سمجھتے ہیں تاکہ وہ زمانہ کی بہت سی مشکلات کے لیے ایسے شرعی حل پیش کر سکے جن میں خیال کی گہرائی، اور دلیل کی پختگی ہو، جو ہر قسم کے شکوک وشبہات

سے دور ہوں۔ اپنے اندر بیک وقت تقلید پر جامد اور حق کا انکار کرنے والی بیمار عقلوں کی سرکوبی کرنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتے ہوں تو اس کا واحد ذریعہ فقط یہ ہے کہ ہم اجتہاد کی نئے سرے سے نئے اسلوب پر تشکیل کریں۔ اور اسے افراد کے ہاتھ سے نکال کر جماعت کے ہاتھ میں دے دیں۔ اس طرح ہم اسے خلافت راشدہ کے دور کے عملی طریقے پر لا سکتے ہیں۔

۱۔ عالم اسلام کے ممتاز علما جو شرعی علوم میں رسوخ و وثوق کے ساتھ دور حاضر کی نئی روشنی سے بہرہ ور ہوں، سیرت و کردار اور اصلاح و تقویٰ کے لحاظ سے بہت اونچا مقام رکھتے ہوں اور مسلمان ماہرین کی خدمات بھی حاصل کی جائیں، جو جدید علوم و فنون مثلاً قانون، طب، اجتماع اور اقتصادیات وغیرہ میں کامل دسترس رکھتے ہوں۔ جن کا ایماندار ہونا ضروری ہے۔ جن سے فقہاء متعلقہ احکام میں ان کے فنی اور قیمتی مشوروں سے استفادہ کر سکیں۔ ان کو گراں قدر مشاہرے دیے جائیں۔ اور وسیع کتب خانہ مہیا کیا جائے۔ دوسرا انسائیکلو پیڈیا کی طرح اپنے ایک علیحدہ دائرۃ المعارف کی تصنیف بھی لازم ہے۔

مذکورہ بالا اسکیم کو پورا کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ اول عالم اسلام میں چندہ کیا جائے۔ مگر عوام میں اس کی اہمیت کا شعور نہیں۔ لہذا دوم ایک یا متعدد اسلامی حکومتیں اس اسکیم کو اپنے ہاتھ میں لے لیں اور اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے اپنے بجٹ میں کافی اور وسیع رقم مخصوص رکھیں۔

افکار و مسائل

مغربی دنیا میں اقتصادی تعاون

یہ دَور تعاون کا دَور ہے۔ امیر اور طاقتور ملکوں کا فرض ہے کہ وہ پسماندہ اور کمزور ملکوں کی مدد کریں۔ لیکن کیا یہ پسماندہ ملکوں کی آزادی اور خود مختاری کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن ہے؟

۱۹۴۷ء کے وسط میں سوویٹ یونین نے چند اسباب کے پیش نظر جن کی نوعیت کا پتہ بعد میں چلا امریکہ کے وزیر خارجہ مسٹر جارج سی۔ مارشل کی امداد کی پیشکش کو مسترد کر دیا۔ اس لمحے کے بعد سے دنیا دو واضح اور الگ اقتصادی اکائیوں میں تقسیم ہو گئی۔

مارشل کی پیشکش سے پہلے یورپ میں زمانہ بعد از جنگ کی اقتصادی بحالی سست رفتار بھی تھی اور ناہموار بھی۔ یو نرا اور مدد کی دوسری ہنگامی سکیمیں مصیبت کو کم کرنے اور پیداوار کے عمل کو از سر نو بروئے کار لانے میں اپنا فرض ادا کر چکی تھیں۔ چند ملک بالخصوص برطانیہ مشکلات پر قابو پانے کے لیے امریکہ سے قرض حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے، اور خود برطانیہ نے بھی یورپ کے متعدد ملکوں کو پچاس کروڑ ڈالر تک قرضے دیے تھے۔ لیکن یورپ کو ایک مشترکہ اور مرکزی منصوبۂ کار کی ضرورت تھی۔ بعد از جنگ کی اقتصادی صورت حال کا نازک ترین پہلو باقی ماندہ ادائیگیوں کا فرق تھا جو بہت زیادہ تھا۔ ساری دنیا امریکہ کی مقروض تھی۔ یورپ میں ادائیگیوں کے فرق یعنی غیر ملک کو واجب الادا اور قوم کے مقابلے میں واجب الوصول رقم کی کمی کا اندازہ ۱۹۴۶ء میں اٹھارہ کھرب ڈالر تھا، اور ۱۹۴۷ء میں پچیس کھرب ڈالر۔ اس میں صرف واجب الادا ڈالروں کی کمی کا اندازہ ۱۹۴۷ء میں بیالیس کھرب ڈالر، اور

۱۹۴۸ء میں چون کھرب ڈالر تھا۔ یہ بات صاف ظاہر تھی کہ یورپ اپنے وسائل سے زیادہ خرچ کر رہا تھا اور اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا تھا کہ اس کا قلیل اندوختہ بہت جلد ختم ہو جائے لیکن اگر یورپ کو اپنے وسائل کی حدود کے اندر اندر رہنا پڑتا تو اس کے لیے ضروری ہو جاتا کہ وہ درآمد میں تخفیف کرے۔ معیار زندگی کو پست کرے۔ ملازمتوں میں چھانٹی کرے اور اقتصادی بحالی کی رفتار کو مجموعی طور پر سست کر دے۔ اس کے جو سیاسی نتائج ہو سکتے تھے وہ کافی بدیہی تھے۔ صورت حال کی اصلاح کا واحد طریقہ یہ تھا۔ کہ باہر سے مسلسل مدد ملے اور وافر۔ امریکہ واحد ملک تھا جس کے پاس اس قسم کی مدد دینے کے وسائل بھی تھے اور جو ان وسائل کو صرف کرنے کے لیے آمادہ بھی تھا۔

ہارورڈ یونیورسٹی میں اپنی مشہور تقریر کرتے ہوئے مسٹر مارشل نے امریکی مدد کے لیے صرف ایک شرط قائم کی۔ اقتصادی بحالی کے لیے ایک ہمہ گیر منصوبہ خود یورپ کو تیار کرنا چاہیے۔ اس منصوبے کے بعد مدد کے معاملے میں امریکہ سے جو ہو سکے گا وہ کر دے گا۔ یورپ کی تمام حکومتوں کو دعوت نامے بھیجے گئے۔ ماسکو نے دعوت نامے کو دو ٹوک مسترد کر دیا۔ سوویٹ بلاک کے ساتوں ملکوں نے بھی یکے بعد دیگرے اسے مسترد کر دیا۔

سولہ یورپی ملکوں نے جن میں روایتی غیر جانبداری کے حامی سویڈن اور سوئٹزرلینڈ بھی تھے جولائی میں پیرس پہنچنے کی دعوت قبول کر لی۔ پہلا قدم یہ تھا کہ یورپی اقتصادی تعاون کے لیے ایک کمیٹی قائم کی جائے۔ اس کمیٹی نے فوراً ہی یورپ کی ضرورتوں کا اندازہ لگانے اور بحالی کا تفصیلی پروگرام تیار کرنے کا وسیع مسئلہ اپنے ہاتھ میں لے لیا اور کارروائی شروع کر دی۔ یورپ کی ضرورتوں کا اندازہ دو سو بیس کھرب ڈالر لگایا گیا اور یہ رقم چار سال میں خرچ ہونی تھی۔

دسمبر ۱۹۴۷ء میں پریذیڈنٹ ٹرومین نے اقتصادی تعاون کا مسودۂ قانون

کانگرس میں پیش کر دیا اور اپریل ۱۹۴۸ء تک کانگرس نے اسے پاس کر کے قانون کی شکل دے دی۔ اس بے مثل برق رفتار ترقی کا باعث کچھ تو حکومت امریکہ کی یہ خواہش تھی کہ یورپ کو فوری اور موثر مدد دی جائے اور کچھ یہ احساس کہ صورت حال انتہائی نازک ہے۔ مدد کے مارشل پروگرام میں ایسی کوئی چیز نہیں تھی جس کی بنا پر کوئی شکی سے شکی شخص بھی اسے سامراجی عزائم کا آلہ قرار دے سکے۔ واحد شرط یہ تھی کہ اگر کسی ملک نے چند ملکوں یعنی کمیونسٹ بلاک کو جنگی سامان یا حربی ضرورتوں کی اشیاء فراہم کیں تو اس کی مدد بند کر دی جائے گی۔ بعد میں اس تجویز کو پھیلا کر بد نام ضابطۂ جنگ کی شکل دے دی گئی۔

مدد آزادانہ دی گئی اور اس کا بیشتر حصہ خالص تحفے کے طور پر۔ یہ متعدد شکلوں میں دی گئی۔ اشیاء، خام مال، ٹیکنیکل مدد، نقدی اور قرض کی سہولتیں۔ ہر ملک کا پروگرام اس کے اور حکومت امریکہ کے مابین معاہدے کے تحت قرار پاتا تھا۔ لیکن یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ معاہدہ دو آزاد اور خود مختار حکومتوں کے درمیان ہوتا تھا، اور یہ کہ منصوبے کی تیاری اور اندرون ملک مدد کی تقسیم کے سلسلے میں تمام فیصلے کلیتہً مدد وصول کرنے والا ملک ہی کرتا تھا۔

اس پروگرام کا جسے بحالی یورپ کے پروگرام کا نام دیا گیا تھا ایک اہم پہلو "جوابی فنڈ" کا قیام تھا۔ جوابی فنڈ کے قیام کا مطلب یہ تھا کہ بیرونی مدد کے ذریعہ جو کثیر رقوم ملک میں آنے والی تھیں ان سے پیدا ہونے والی افراط زر کے خطرات سے ملک کا تحفظ کیا جائے۔ جوابی فنڈ کا طریقہ یہ تھا کہ جس ملک کو جتنے ڈالر کی مدد ملتی تھی اسے اس کے مطابق رقم قومی خزانے میں حساب "محفوظ" میں جمع کرنی پڑتی تھی۔ مقامی کرنسی کا یہ جوابی فنڈ اقتصادی تعاون کے ادارے کے ایڈمنسٹریٹر کی رضامندی کے بغیر جو حکومت امریکہ کا ایک سینیئر افسر ہوتا تھا خرچ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ عملاً یہ کنٹرول کسی ملک کے راستے میں رکاوٹ نہیں بنتا تھا بلکہ امریکیوں نے جو ہمدردانہ رویہ اختیار کیا وہ کم ترقی یافتہ ملکوں کے لیے

ست بڑے فائدے کا باعث بنا۔

۱۹۴۷ء میں یورپ تباہی کے دہانے پر کھڑا تھا۔ اس کا اقتصادی نظام ابتر ہو چکا تھا اور سیاسی استحکام خطرے میں تھا۔ ۱۹۵۱ء تک اقتصادی بحالی اگرچہ نقطۂ تکمیل تک نہیں پہنچی تھی لیکن اس معاملے میں قابل قدر اور پائدار حد تک پیش قدمی ہو چکی تھی۔ شمالی اٹلانٹک ممالک کا معاہدۂ دفاع عالم وجود میں آچکا تھا اور کمیونزم جارحانہ انداز کی بجائے مدافعتی انداز اختیار کر چکا تھا۔

۱۹۵۱ء میں امداد کے مارشل منصوبے کے خاتمے کا مطلب یہ نہیں تھا کہ مغرب میں اقتصادی تعاون کی ضرورت پوری ہو چکی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سے لوگوں کے نزدیک یہ ایک گہرے رابطے کے دور کا نقطۂ آغاز تھا اور بھرپور اقتصادی ربط باہم کا دیباچہ۔ اگرچہ اقتصادی مدد رسماً ختم ہو گئی تھی لیکن ۱۹۵۱ء کے بعد بھی مغربی یورپ میں تقسیم کرنے کے لیے اقتصادی تعاون کے ادارے کے پاس کروڑوں ڈالر موجود تھے۔

مارشل سکیم کا تنظیمی نظام برقرار رہا۔ یورپی اقتصادی تعاون کے ادارے نے جس کا صدر دفتر پیرس میں تھا اپنے مشاورتی اور اصلاح کارانہ فرائض کی انجام دہی کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس ادارہ کے اٹھارہ ممبر ہیں جن میں ٹریسٹے کا اینگلو امریکی زون بھی شامل ہے۔ اس کی ایک کونسل ہے جس میں اٹھارہ ممبر ملکوں کے مقرر کردہ ڈیلی گیٹ شامل ہیں، اور ایک ایگزیکٹو بورڈ جو سات ممبروں پر مشتمل ہے۔ ہر ممبر کو کونسل منتخب کرتی ہے۔ کونسل کے فیصلے کے سلسلوں میں ایک بات بہت اہم ہے۔ ہر فیصلے کے لیے اتفاق رائے ضروری ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ چھوٹے سے چھوٹے ملک کو بھی اپنی بات کہنے اور منوانے کا حق حاصل ہے۔ امریکہ اور کینیڈا کونسل کے پورے ممبر نہیں لیکن ادارے کی سرگرمیوں کے ساتھ ان کا گہرا تعلق ہے۔

جس کام میں یورپی اقتصادی تعاون کے ادارے کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی

ہے وہ تجارت کو "آزاد تر" بنانے کا پروگرام ہے۔ جب اس ادارے نے کام شروع کیا تو تجارت کی مقداری پابندیوں کی وجہ سے یورپی ملکوں کے درمیان تجارت میں زبردست رکاوٹ پیدا ہو رہی تھی۔ تجارت کو آزاد تر بنانے کا ایک مشترکہ ادارہ قائم کیا گیا۔ اقتصادی تعاون کے ادارے نے ہر مرحلے پر اپنے ممبروں کو تلقین کی اور انھیں اس پر ابھارا کہ جہاں تک ممکن ہو سکے سو فی صدی آزاد تجارت کے اصول کو اپنانا چاہیے جس کی بنیاد ۱۹۴۸ء کی درآمد پر ہو۔ معدودے مستثنیات کو چھوڑ کر یورپ میں آزاد تجارت کے اصول پر پچھتر فی صدی عمل ضرور ہو رہا ہے۔ صرف فرانس، یونان اور ٹرکی اس معاملے میں پیچھے ہیں۔ آخری منزل یہی ہے کہ یورپ میں ایک مشترکہ مارکیٹ قائم کی جائے لیکن اس معاملے میں جو مشکلات ہیں ان میں مقداری پابندیاں صرف ایک مشکل ہیں۔ مثال کے طور پر محاصل کا مسئلہ نسبتاً بڑا مسئلہ ہے اور مشکل بھی۔

یورپی اقتصادی تعاون کے ادارے نے ایک اور مفید اور اہم کام یہ کیا ہے کہ مغربی یورپ کے ملکوں کے درمیان تجارت کے قرضوں اور باقیوں کی اجتماعی ادائیگی کا انتظام کر دیا ہے۔ اس سے پہلے تجارت میں اس بنا پر بھی رکاوٹ پڑتی تھی کہ بہت سے ملک اپنے حسابات میں اپنے اُن تجارتی رفیقوں کے ساتھ الگ الگ واصل باقی برقرار رکھنے کی کوشش کرتے تھے جن کی کرنسیاں نسبتاً کمیاب ہیں۔ اس ادارے نے اجتماعی ادائیگیوں کا انتظام کر دیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ بینکوں کے کلیرنس ہاؤس کی طرح انھیں یکجا کر دیا جائے تاکہ ادائیگیوں کا فیصلہ کرنے میں سہولت ہو۔ یہ انتظام اطمینان بخش طریقہ پر چلتا رہا لیکن اس نظام میں ان ملکوں کو کریڈیٹ کی سہولتیں نہیں ملتی تھیں جو ادائیگیوں کے توازن میں عارضی طور پر خسارے میں تھے اور نہ اس نظام میں ایسی کوئی بات تھی کہ صورتِ حال کی ازخود اصلاح ہوتی رہے۔

جولائی ۱۹۵۰ء میں ادائیگیوں کی جو یورپی یونین قائم کی گئی اس کا مقصد انہی

مشکلات پر عبور پاتا تھا۔ ابتدائے کار میں ہی اس ادارے کو پچیس کروڑ ڈالر کا عطیہ مل گیا۔ اور یہ ڈالر قابل مبادلہ تھے۔ اس طرح نہ صرف خود فنڈ کو استحکام حاصل ہو گیا بلکہ مبادلہ پذیر ڈالروں کا ایک مشترکہ ذخیرہ بھی دستیاب ہو گیا جس سے فنڈ کے ممبر عارضی سہولتیں حاصل کر سکتے تھے۔ پہلے خیال یہ تھا کہ ادائیگیوں کی یورپی یونین ایک سال سے زیادہ قائم نہیں رہے گی لیکن اس کا خاتمہ اس وقت تک چار بار ملتوی ہو چکا ہے۔ سب سے زیادہ حقیقی مشکل یہ ہے کہ چند ملکوں میں مستقل مقروض اور چند میں مستقل قارض ہونے کا رجحان موجود ہے۔ اس صورت حال میں کوئی بھی نظام زیادہ مدت تک قائم نہیں رہ سکتا لیکن اس وقت تک یہ نظام قائم رہا ہے کیونکہ اس کے مختلف ممبروں نے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کے لیے آمادگی اور دانشمندی کا ثبوت دیا ہے۔

یورپی اقتصادی تعاون کے ادارے کے علاوہ جس کی سرگرمیاں بہت وسیع ہیں، یورپ میں بعد از جنگ اقتصادی تعاون کا سب سے بڑا تجربہ کوئلے اور فولاد کا اشتراک ہے۔ اس اشتراک میں چھ ملک شامل ہیں۔ فرانس، بلجیم، جرمنی، ہالینڈ، لکزمبرگ اور اٹلی۔ اس مقصد کے لیے ۱۰ اگست ۱۹۵۲ء کو ایک ادارہ قائم کیا گیا جو کئی ماہ کے بحث مباحثہ کا نتیجہ تھا۔ مشترکہ ادارہ جس کا صدر دفتر لکزمبرگ میں ہے سہ سطحی نظام پر مشتمل ہے۔ اس کی ایک مقتدر اعلیٰ جماعت ہے جس کے نو ممبر ہیں۔ یہ جماعت بنیادی ایگزیکٹو جماعت ہے۔ اس کے بعد ایک کونسل ہے جس میں چھ ممبر ملکوں کے ڈیلی گیٹ شامل ہیں۔ اس کونسل کا کام یہ ہے کہ مقتدر اعلیٰ جماعت کے فیصلوں اور اپنے ممبر ملکوں کی اقتصادی پالیسیوں کے درمیان ربط باہم پیدا کرے۔ تیسری سطح پر ایک اسمبلی ہے جس کے ممبروں کی تعداد ۷۸ ہے۔ ان ممبروں کو یا تو چھ ممبر ملکوں کی پارلیمنٹیں مقرر کرتی ہیں اور یا انھیں ہر ملک میں عام ووٹ شماری کے ذریعہ منتخب کر لیا جاتا ہے۔ اس قسم کی تنظیم قومی اور ماوراء القومی نقطہ ہائے نظر کے درمیان ایک سمجھوتہ ہے جو قدرے ناتسلی بخش بھی ہے۔

بہرحال مشترکہ مارکیٹ کا ایک ڈھانچہ قائم کرنے میں کافی کامیابی ہوئی ہے۔ مقتدر اعلیٰ جماعت بجا طور پر اپنی سرگرمیوں کو محاصل، کوٹوں اور اس قسم کی دوسری پابندیوں پر مرکوز رکھتی ہے جو اشتراک میں شامل ہونے والے ملکوں کے درمیان خام اور تیار شدہ مال کی آزادانہ آمد و رفت میں مزاحم ہوتی ہیں۔ ۱۰ فروری ۱۹۵۳ء کو کوئلے، خام لوہے اور ردی لوہے کی مشترکہ مارکیٹ عالم وجود میں آگئی۔ بعد میں فولاد بھی اس کی ذیل میں آگیا۔ اور اگست ۱۹۵۴ء کو جب فولاد کی مخصوص اقسام بھی اس کی ذیل میں آگئیں تو مشترکہ مارکیٹ کا عمل نقطۂ تکمیل تک پہنچ گیا۔ بہرحال تھوڑا بہت مقابلہ اب بھی باقی ہے۔ مال کی تیاری کرنے والوں اور مخصوص مراعات یافتہ خریداروں کے درمیان پرائیویٹ انتظامات کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا۔ اگرچہ تو بنیادی مرحلوں کی بنیاد پر قائم کردہ یکساں قیمتوں کی فہرست نافذ العمل ہے لیکن خود مقتدر اعلیٰ جماعت کو بھی تسلیم ہے کہ یہ نظام تکمیلی حیثیت کو نہیں پہنچا۔ اس کے اقتدار کے لیے ایک چیلنج یہ ہے کہ خود اشتراک کے اندر ہی برآمد کرنے والوں کا ایک اجماع عالم وجود میں آگیا ہے اور مقتدر اعلیٰ انجمن کو نہ تو اس اجماع کی سرگرمیوں پر کنٹرول حاصل ہے اور نہ وہ ان کی نگرانی کرتی ہے۔ اس اجتماع کو ختم کرنے یا کم کرنے یا کم سے کم اسے مقتدر اعلیٰ جماعت کے زیر احتساب لانے کی کوششیں تاحال کامیاب نہیں ہوئیں۔

اگرچہ اشتراک کے کئی اچھے نتیجے نکلے ہیں اور اس کے ممبر ملکوں کے درمیان تجارت کو نمایاں فروغ حاصل ہوا ہے لیکن بہت سے مشکل فیصلے اسے ابھی کرنے ہیں۔ اس معاملے میں یہ اشتراک خوش قسمت ہے کہ ۱۹۵۳ء کے ایک مختصر سے دور کے ماسوا مانگ میں اضافہ ہوتا رہا ہے۔ اندریں حالات مال کی فراوانی اور پیداوار کی نئی منصوبہ بندی کے مسائل کا اسے سامنا کرنا نہیں پڑا۔ لیکن اگر اس اشتراک کو اپنے اعلیٰ مقاصد حاصل کرنے ہیں تو اس کے لیے ان مسائل سے نبٹنا ناگزیر ہے۔

اسی طرح بینیلکس کا تجربہ بھی کامیاب رہا ہے۔ یہ تجربہ اگرچہ جغرافیائی طور پر ایک محدود رقبے میں ہوا لیکن اقتصادی جامعیت کے اعتبار سے یہ وسیع تر ہے۔ یہ سکیم جس کا مقصد بلجیم، لگزمبرگ اور ہالینڈ کے اقتصادی نظاموں میں وحدت قائم کرنا تھا، ان ملکوں کی جلا وطن حکومتوں نے زمانۂ جنگ میں لندن کے مقام پر تیار کی تھی۔ اس سکیم کا مقصد یہ تھا کہ تینوں ممالک کے تمام وسائل کی (جس میں محنت اور سرمایہ بھی شامل تھے) ایک مشترکہ مارکیٹ قائم کی جائے۔ اس سکیم کا بنیادی طریق کار بھی یہ تھا کہ رفتہ رفتہ کوٹوں، لائسنسوں، محاصل اور اس قسم کی دوسری رکاوٹوں کو جو ان تین ملکوں کے درمیان مال کی آزادانہ آمدورفت میں مزاحم ہوتی تھیں، دور کیا جائے۔ شروع شروع میں ترقی کی رفتار سست تھی اور ایسا نظر آتا تھا کہ یونین ٹوٹ جائے گی۔ پہلی بات یہ تھی کہ اس کا ایک ممبر ہالینڈ ادائیگیوں کے ناموافق توازن کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا تھا۔ بعد میں بلجیم کے اقتصادی نظام کے چند شعبوں بالخصوص پارچہ بافی کے کارخانوں اور زراعتی اداروں نے محسوس کیا کہ وہ ہالینڈ میں پیداوار کی کم لاگت کی وجہ سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ ابتدائی مشکلات کی جزوی وجہ دونوں ملکوں کے اقتصادی نظام کی مختلف نوعیت تھی۔ بلجیم میں حکومت تجارت میں دخیل نہیں ہوتی، اور ہالینڈ میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ مزید برآں بلجیم کے مقابلے میں ہالینڈ میں تنخواہوں کی سطح نمایاں طور پر کم تھی۔ بہر حال پچھلے دنوں صورت حال میں کافی بہتری ہوئی ہے اور مکمل اقتصادی وحدت ممکن العمل نظر آتی ہے۔ اب تینوں ملکوں کے درمیان سرمائے کی آزادانہ نقل و حرکت ہوتی ہے۔ آزادانہ تجارت کی اشیا کی ایک مشترکہ فہرست موجود ہے۔ بیرونی تجارت کی ایک مشترکہ پالیسی ہے۔ اور مالی پالیسیوں کے متعلق بہت بڑی حد تک سمجھوتہ ہو چکا ہے۔

ٹرانسپورٹ اور زراعت کے میدانوں میں یورپی وحدت کے لیے دو تجویزیں اختیار کی گئی ہیں، مختصراً ان کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ ابھی تک ان میں سے کوئی بھی سکیم کاغذی

نقشوں سے آگے نہیں بڑھی۔ مفاد مستقلہ، ان سکیموں کی اقتصادی قدر و قیمت کے متعلق شک و شبہ اور اقتصادی وحدت کے سارے نظریے ہی کو شکوک کی نظروں سے دیکھنے کی عادت نے انھیں پنپنے نہیں دیا لیکن یہ بات دائرہ ممکنات میں اب بھی ہے کہ کبھی ان کو عملی جامہ پہنا دیا جائے۔

آج اس ضرورت کو اہم ترین اقتصادی فرض تسلیم کر لیا گیا ہے کہ نا ترقی یافتہ ملکوں کی مدد کی جائے اور انھیں اس قابل بنایا جائے کہ وہ زندگی کے ماحول کو بہتر بنا سکیں، بیماری کا مقابلہ کر سکیں، اشیائے ضروریہ کا زیادہ استعمال کر سکیں اور اپنے عمومی معیار زندگی کو زیادہ اونچا کر سکیں۔ پسماندہ ملکوں میں اضافہ آبادی کی بڑھتی ہوئی شرح نے اس فرض کو اور بھی اہم بنا دیا ہے۔ مغرب کے صنعتی طور پر ترقی یافتہ ملکوں اور شمالی امریکہ کے انسانی وسائل روپیہ اور سامان، نا ترقی یافتہ ملکوں میں سڑکیں، بجلی گھر، پُل، بندرگاہیں، سکول اور ہسپتال بنانے میں کئی نسلوں سے صرف ہو رہے ہیں۔ سوویٹ پروپیگنڈسٹ اسے سرمایہ دارانہ سامراج کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ یہ اقتصادی ترقی تھی اور بہت اہم قسم کی اقتصادی ترقی۔

اس مسئلے کی وسعتوں کا پوری طرح اندازہ لگانا مشکل ہے لیکن مئی ۱۹۵۱ء میں ماہروں کے جس گروپ نے اقوام متحدہ کو رپورٹ پیش کی تھی اس کا اندازہ تھا کہ نا ترقی یافتہ ملکوں میں قومی آمدنی کو صرف اس حد تک بڑھانے کے لیے کہ فی کس آمدنی میں ۲ فیصدی سالانہ کا اضافہ ہو جائے ایک سو بیس کھرب سالانہ غیر ملکی مدد کی ضرورت ہے۔

پسماندہ ملکوں کی مدد کرنے کے معاملے میں آزاد دنیا کی جو ذمہ داریاں ہیں ان کا نمایاں ترین اعتراف صدر ٹرومین نے ۲۰ جنوری ۱۹۴۹ء کو اپنے یادگار افتتاحی ایڈریس میں کیا تھا۔ مسٹر ٹرومین نے اپنی خارجہ پالیسی کا نقشہ پیش کرتے ہوئے چوتھے نکتے کی وضاحت ان الفاظ میں کی تھی: "ہمیں ایک نئے اور جرأت مندانہ پروگرام کی ابتدا کرنی چاہیے۔ جس کا

مقصد یہ ہو کہ ناترقی یافتہ ملکوں کو ان کی اصلاح اور ترقی میں اپنی سائنسی اور صنعتی ترقیوں سے بہرہ مند ہونے کا موقع مہیا کیا جائے۔ ۱۹۵۰ء میں صدر ٹرومین نے اپنی اس خیالی تجویز کو بین الاقوامی ترقی کے قانون کی شکل دے کر عملی جامہ پہنا دیا۔

لیکن کانگرس نے ایسی رقوم کی منظوری دینے کی بجائے جو ٹرومین کے نقطۂ چہارم کے مطابق مدد کی ہمہ گیر سکیم کی کفیل ہو سکتیں نسبتاً قلیل رقوم کی منظوری دی۔ اس کے بعد نقطۂ چہارم اور غیر ملکی امداد کے دوسرے پروگرام کفایت شعاری کے حامی ممبران کانگرس کا ہدف خصوصی رہے ہیں۔ بہرحال ٹیکنیکل تعاون کا ادارہ غیر ملکی طور پر کامیاب رہا ہے اور ہندوستان میں تو اسے اور بھی نمایاں کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ اقوام متحدہ کی ٹیکنیکل مدد کی سکیم اور کولمبو پلان میں بھی امریکہ بہت بھاری چندے دیتا ہے۔

ٹیکنیکل علوم اور مہارتوں کی بہم رسانی کے ساتھ ساتھ امریکہ نے پسماندہ ملکوں کو وسیع پیمانے پر مادی اور مالی مدد بھی دی ہے۔ پچھلے دنوں سے اس قسم کی مدد دیتے وقت تحفظ باہمی کے پروگراموں پر زور رہا ہے اور اس مدد میں کسی قدر فوجی مفہوم پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن اس کی اہمیت اقتصادی بھی ہے۔ مثال کے طور پر جنگی اہمیت کے مال کا ذخیرہ کرنے سے ناترقی یافتہ ملکوں کو فائدہ اس طرح پہنچتا ہے کہ ان کے اہم اہم مال کی مستحکم قیمت پر فروخت یقینی ہو جاتی ہے۔ استحکام دفاع کی مدد براہِ راست اقتصادی مدد سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ کمزور ملکوں کے اقتصادی نظام کو فائدہ پہنچانے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔ اس کے علاوہ حکومت امریکہ نے ان ملکوں کو اناج اور کپڑے کے فراخدلانہ عطیے دیے ہیں جنھیں سیلاب، خشک سالی اور دوسری آسمانی مصیبتوں سے نقصان پہنچا۔

برطانوی کامن ویلتھ نے ناترقی یافتہ ملکوں کی مدد کرنے میں نمایاں فرض ادا کیا ہے۔ برطانیہ کو نوآبادیوں کے عوام کی اقتصادی ضرورتوں کا احساس ایک مدت سے ہے اور ان کی ترقی اور بہبود پر بھاری رقوم صرف کرنا برطانوی پالیسی کا ایک اہم حصہ رہا ہے

۱۹۴۵ء میں پارلیمنٹ نے نو آبادیاتی قوموں کی ترقی اور بہبود کے لیے ایک فنڈ قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس فنڈ کی مجموعی رقم اب چودہ کروڑ پونڈ ہے۔ آیندہ دس سال یعنی مارچ ۱۹۵۶ء تک اس فنڈ کا بیشتر حصہ ناترقی یافتہ علاقوں میں صرف ہونا تھا۔ اس کے علاوہ نو آبادیاتی ترقی فنڈ کو حکومت کی ضمانت پر دس کروڑ پونڈ قرض لینے کا بھی حق ہے۔ وہ اس وقت مختلف قسم کے منصوبوں کے لیے پانچ کروڑ پونڈ کی منظوری دے چکا ہے۔ ان میں کچھ منصوبے کم کامیاب ہوئے اور کچھ زیادہ لیکن انھوں نے منتخبہ علاقوں کی ترقی اور بہبود میں اضافہ ضرور کیا۔ ایک قابل ذکر منصوبہ خوراک کارپوریشن بھی ہے جو مونگ پھلی کی ناکام سکیم کے لیے کافی مشہور ہوا۔

ناترقی یافتہ خطوں کی مدد کرنے کی مشترکہ بین الاقوامی مہم کی نمایاں ترین مثال کولمبو پلان ہے۔ اس سکیم کا آغاز جنوری ۱۹۵۰ء میں کامن ویلتھ ملکوں کے وزرائے خارجہ کی میٹنگ میں ہوا جو کولمبو کے مقام پر ہوئی تھی۔ اگرچہ اس سکیم کا آغاز کامن ویلتھ نے کیا ہے، لیکن یہ صرف کامن ویلتھ کے ملکوں تک محدود نہیں۔ حال ہی میں امریکہ بھی اس کا باقاعدہ ممبر بن گیا ہے۔ اب اس کے کل ممبروں کی تعداد چودہ ہے جس میں برطانیہ، ہندوستان، پاکستان، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، کنیڈا، ملایا، سنگاپور، سارا ورک اور برطانوی بورنیو، انڈونیشیا، برما، سیلون، لاؤس، کمبوڈیا، اور ویت نام شامل ہیں۔ جاپان، سیام اور فلپائن کو بھی پچھلے دنوں اس میں شامل کر لیا گیا تھا۔ سکیم سولہ سال کے لیے ہے اور اس کی ابتدا یکم جولائی ۱۹۵۱ء سے ہوئی۔

اس سکیم کا بنیادی پہلو یہ ہے کہ پہلے مدد لینے والا ہر ملک آزادانہ طور پر ترقی کی ایک جامع سکیم تیار کرتا ہے۔ بعد میں مشاورتی کمیٹی جس میں ہر ملک کا مقرر کردہ وزیر شامل ہوتا ہے مختلف سکیموں کا جائزہ لیتی ہے۔ مختلف سکیموں کو مربوط کیا جاتا ہے، اور اس کے بعد مالی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے ایک عام سکیم تیار کی جاتی ہے۔ روپیہ برطانیہ، کنیڈا، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور امریکہ فراہم کرتے ہیں۔ برطانیہ اپنا حصہ اس طرح ادا کرتا ہے کہ ہندوستان، پاکستان اور

سیلون کو چار کروڑ بیس لاکھ پونڈ سالانہ کے حساب سے واجب الادا سٹرلنگ کی ادائیگی قبل از وقت کر دیتا ہے۔ یہ سٹرلنگ مشینری وغیرہ کی خریداری کے لیے برطانیہ میں ہی صرف کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ملایا، سنگاپور، ساراوک اور بورنیو کی بہبود و ترقی کے لیے برطانیہ براہ راست چندہ ادا کرتا ہے۔ پھر برطانیہ نے پاکستان کو ایک کروڑ پونڈ کا قرضہ بھی دیا اور اس علاقہ میں قرضہ دینے کے لیے عالمی بینک کو بھی کثیر تعداد میں پونڈ مہیا کرتا ہے۔ مدد کے اس پروگرام کے ابتدائی نصف حصے کے لیے کینیڈا نے نوے لاکھ پونڈ کی منظوری دی ہے۔ آسٹریلیا نے اڑھائی کروڑ پونڈ کی اور نیوزی لینڈ نے تیس لاکھ پونڈ کی۔

لیکن مالی پہلو کولمبو پلان کا صرف ایک پہلو ہے۔ مثال کے طور پر ٹیکنیکل تعاون کی سکیم اس پروگرام کا ایک اہم حصہ ہے جس کے لیے روپیہ کامن ویلتھ ممالک مہیا کرتے ہیں۔ تین سال کے لیے اس سکیم پر جو رقم صرف ہوئی وہ دس لاکھ پونڈ تھی۔ اس سکیم کے تحت مختلف ملکوں کو ٹیکنیکل ماہر مہیا کیے جاتے ہیں۔ طالب علموں کو سمندر پار ممالک میں تربیت دی جاتی ہے اور اس قسم کے دوسرے مفید کام بھی کیے جاتے ہیں۔ جون ۱۹۵۳ء تک ممبر ملکوں کی درخواست پر انھیں ۱۷۷ ماہر مہیا کیے گئے، اور ۱۱۴۵ طالب علموں کے لیے مخصوص تربیت کا انتظام کیا گیا۔ اس قسم کے کام میں مدد دینے والے اور مدد لینے والے ملکوں کے درمیان کوئی گہرا امتیاز نہیں ہوتا۔ سبھی اس میں پورا پورا حصہ لے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر پاکستان نے ہوابازی کی تربیت دینے کی پیش کش کی ہے اور سیلون نے امداد باہمی کے کام میں تربیت دینے کی ذمہ داری کو قبول کیا ہے۔ ہندوستان نے سیلون کو کئی شعبوں کے ماہر مہیا کیے ہیں۔ سکیم کی کامیابی کا ثبوت یہ ہے کہ خود ایشیائی ممالک آپس میں گرمجوشانہ تعاون کرتے ہیں۔ اس میں اگر کوئی رکاوٹ پڑتی ہے تو وہ سرمائے کی قلت کی بنا پر۔

ناترقی یافتہ ملکوں کی مدد کرنے کے اس تاریخی کام میں دوسرے ملکوں نے بھی حصہ لیا ہے۔ ناروے نے ہندوستان کے ساتھ معاہدہ کیا ہے کہ وہ ماہی گیری کی صنعت میں ہندوستان

کو ٹیکنیکل مدد دے گا۔ فرانس، بلجیم، پرتگال اور ہالینڈ نے بھی اپنے محکوم سمندر پار علاقوں کی ترقی کے لیے وسیع پروگرام مرتب کیے ہیں۔

مغربی دنیا نے ناترقی یافتہ ملکوں کی مدد کے لیے جو کوششیں کی ہیں وہ مجموعی طور پر قابل ستائش ہی ہیں۔ مدد کی سرگرمیوں کی سست رفتاری کا باعث صرف وسائل کی قلت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک جو کام ہوا ہے وہ نصف بھی نہیں۔ یہ تو کام کی صرف ابتدا ہے۔

مغربی دنیا کا اقتصادی تعاون کسی اور براعظم کے مقابلے میں زیادہ تر یورپ میں ہی مرتکز رہا ہے۔ لیکن دوسرے علاقوں میں بھی اقتصادی تعاون کے سلسلے میں اہم قدم اٹھائے گئے ہیں۔ برطانوی کامن ویلتھ کے اندر تعاون صرف بعد از جنگ کا واقعہ ہرگز نہیں ہے اس کے پیچھے ایک دیرینہ روایت ہے۔ بہرحال کامن ویلتھ ممالک میں اقتصادی تعاون کے چند نئے پہلو بھی ہیں جو قابل ذکر ہیں۔

جنگ کے بعد کی اقتصادی صورت حال کی وجہ سے جن مشکلات کا سامنا ہوا۔ ان میں کامن ویلتھ کے ممالک کسی نہ کسی حد تک برطانیہ کے شریک حال تھے۔ کامن ویلتھ کے مختلف شرکاء کے درمیان جو مالی اور تجارتی رابطے تھے وہ زیادہ قریبی ہو گئے۔ سٹرلنگ رقبے کی حدیں سکڑ گئیں حتیٰ کہ جنگ کے بعد اس میں غیر کامن ویلتھ ملکوں کی تعداد معدودے چند رہ گئی۔ کامن ویلتھ ممالک میں صرف کینیڈا اور ایک یا دو کریبیئن جزائر سٹرلنگ رقبے سے باہر رہے۔ یہ رقبہ ایک زیادہ اکائی بن گیا، اور اس کی داخلی ڈسپلن اور تنظیمی مشینری میں سختی آگئی۔ کمیاب کرنسیوں کے مشترکہ ذخیرے کا امین ہونے کی حیثیت سے برطانیہ کو سٹرلنگ رقبے میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔

لیکن جنگ کے بعد سٹرلنگ رقبے کو یکے بعد دیگرے دو سالہ بحرانوں سے پالا پڑ گیا جو ۱۹۴۷ء ۱۹۴۹ء اور ۱۹۵۱ء میں رونما ہوئے۔ ۱۹۴۷ء کے پہلے بحران کا تعلق اس مختصر سے تجربے سے وابستہ تھا کہ سٹرلنگ کو مکمل طور پر تبادلہ پذیر بنا دیا جائے۔ جنگ کے دوران تبادلے

اور تجارتی کنٹرولوں کا ایک پیچیدہ نظام قائم کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ جنگ کے بعد بھی یہ پابندیاں بہت بڑی حد تک قائم رہیں تاکہ جو تھوڑے بہت ریزرو ہیں ان کا تحفظ کیا جائے لیکن برطانیہ کو حکومت امریکہ کی طرف سے تین کھرب پچھتر ارب ڈالروں کا جو بڑا قرضہ ملا اس کے عوض برطانیہ نے وعدہ کر رکھا تھا کہ وہ ۱۹۴۷ء کے اواخر تک پونڈ کا آزادانہ تبادلہ بحال کر دے گا، بعد میں پتہ چلا کہ مقررہ تاریخ قبل از وقت تھی۔ پونڈ کے آزاد ہوتے ہی اس پر یلغار شروع ہو گئی اور چند ہی ہفتے کے اندر اندر یعنی ۲۰ اگست کو پونڈ کا ڈالروں میں تبادلہ بند کرنا پڑا۔ اس تبادلہ کو پوری طرح بحال اس وقت تک نہیں کیا گیا۔

۱۹۴۹ء کے بحران میں یہ صورت حال پھر سامنے آئی کہ ادائیگیوں کے توازن میں بڑھتی ہوئی خلیج کی بنا پر سٹرلنگ رقبے کے ریزرو ختم ہو رہے ہیں۔ ریزرو کے خاتمے کی رفتار بڑھتی ہی جا رہی تھی چنانچہ اس سال ستمبر میں یہ فیصلہ کرنا پڑ گیا کہ پونڈ کی قیمت گھٹا دی جائے۔ کامن ویلتھ اور سٹرلنگ رقبے کے بیشتر ممبروں نے اس مثال کی پیروی کی اور امریکی ڈالر کے مقابلے میں اپنی شرح تبادلہ میں ۳۰ فی صدی تک کمی کر دی۔ یہ سٹرلنگ گروپ کی وحدت اور اس کی داخلی تنظیم کا ایک موثر مظاہرہ تھا۔

دور دراز آزاد ملکوں نے کسی بھی مجبوری کے بغیر خود ضبطی کا جس حد تک مظاہرہ کیا ہے وہ بھی بہت متاثر کن ہے۔ مرکزی محفوظات کو برقرار رکھنے کے لیے بیشتر سٹرلنگ ممالک نے کمیاب کرنسی والے ملکوں سے درآمد کو محدود کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ کامن ویلتھ حکومتیں اس قسم کی پالیسیوں میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتی رہی ہیں۔ جن کا مقصد اپنے ملکوں میں افراط زر کا انسداد تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ سٹرلنگ رقبے نے ایک منصوبے کے تحت واحد یونٹ کی طرح کام کیا ہے۔

تعاون کی اور بھی کئی مثالیں ہیں مثلاً غیر ملکی مدد کے عالمی پروگراموں کے علاوہ امریکہ نے اپنے طور پر بھی متعدد کامیابیوں کا ریکارڈ قائم کیا ہے۔ جاپان کے اقتصادی نظام کو پورے

طور پر بحال کرنے کی ذمہ داری اس نے قریب قریب تنہا طور پر ہی اپنے کاندھے پر لے لی ہے۔ اس نے فلپائن، سیام اور لاطینی امریکہ کے متعدد ملکوں کو مدد دی ہے۔ اس نے آہنی پردے کے کمیونسٹ ممالک تک کو ہنگامی مدد دی ہے۔ حال ہی میں اس نے ان ملکوں کی مدد کی جنھیں سیلاب سے نقصان پہنچا تھا۔ امریکہ کی اس فراخدلی سے مشرقی اور مغربی دونوں یورپ ہی بہرہ مند ہوئے۔ جب پاکستان اور ہندوستان کو خشک سالی کا سامنا ہوا تو امریکہ نے وہاں وسیع پیمانے پر اناج بھیجا۔ واقعہ یہ ہے کہ امریکہ نے مدد آزادانہ بھی دی ہے اور کسی پس و پیش کے بغیر بھی۔

لہذا اگر امریکہ کی بعد کی پالیسیوں کے متعلق کچھ نکتہ چینی کے الفاظ لکھے گئے ہیں تو ان کے پیچھے کوئی عناد کا جذبہ نہیں۔ مارشل پلان اور نکتہ چہارم کے تصور کی تعریف پہلے ہی بہت کر دی گئی ہے لیکن جیسے جیسے وقت گذر رہا ہے نتائج کا بے صبری سے انتظار کرنے والے امریکی غیر ملکی مدد کے تصور سے زیادہ سے زیادہ دل برداشتہ ہوتے جا رہے ہیں۔ اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں۔ غیر ملکی مدد پر امریکی ٹیکس دہندگان کا روپیہ صرف ہوتا ہے اور اس کے عوض انھیں ملتا کیا ہے؟ مایوسی، ناکامی اور بسا اوقات غداری بھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فوجی مدد کے پروگرام جنھوں نے بہت بڑی حد تک اقتصادی مدد کی جگہ لی ہے، امریکی عوام کو زیادہ معقول نظر آتے ہیں۔ کم از کم انھیں یہ تو نظر آتا ہے کہ ان کے اتحادی فوجی طور پر قوی تر بن رہے ہیں۔ پھر اس کے علاوہ اس قسم کی مدد حاصل کرنے والے حقیقی یا فرضی طور پر اس مدد کا فوری مصرف یہ نہیں کرتے کہ امریکی مال کو عالمی بازاروں سے نکال دیا جائے۔

ایسے لوگ بہت کم ہوں گے جو کمیونسٹ طاقتوں کے جارحانہ اقدام کے خطرے کے مقابلے میں ایک مضبوط دفاعی نظام قائم کرنے کی اہمیت پر شک کریں۔ لیکن بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ مدد کے پروگرام کو اس طرح محدود کر دینا کوتاہ نظری بھی ہے اور بالآخر خود اپنے ہی مقاصد کی شکست کا باعث بھی بن سکتا ہے۔

آخر میں ایمانداری کے ساتھ یہ بات کہہ دینا بھی ضروری ہے کہ امریکہ کی تجارتی پالیسی جو ابھی تک محدود ہے ایک ایسے ملک کے فرائض کو جو آزاد دنیا کا لیڈر ہے پورا نہیں کرتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے کہ دنیا کا سب سے بڑا قارض ملک تحفظات کی پالیسی پر اس حد تک عمل کرے جس حد تک امریکہ کر رہا ہے۔

قومی دفاعی فنڈ میں

فیاضی سے حصّہ لیجیے

عطیہ کی رقم کہاں دی جا سکتی ہے :

۱۔ کسی بھی ڈاک خانے میں ، اور :

۲ ۔ اسٹیٹ بینک آف پاکستان

۳ ۔ نیشنل بینک آف پاکستان

۴ ۔ حبیب بینک لمیٹڈ

۵ ۔ کامرس بینک لمیٹڈ

۶ ۔ یونائیٹڈ بینک لمیٹڈ

۷ ۔ مسلم کمرشل بینک لمیٹڈ

۸ ۔ اسٹینڈرڈ بینک لمیٹڈ

۹ ۔ آسٹریلیشیا بینک لمیٹڈ

۱۰ ۔ ایسٹرن مرکنٹائل بینک لمیٹڈ، اور

۱۱ ۔ بینک آف بہاولپور کی کسی بھی شاخ میں۔

طیہ دینے کی صورتیں

نقد ۔ چیک ۔ ڈرافٹ ۔ پرائز بانڈ ۔ سیونگ سرٹیفکیٹ ۔ گورنمنٹ سکیوریٹیز ۔ سونا
یورات ۔

شائع کردہ

مجلس دفاع قومی

نظام اوقات

وسطی انگلستان میں رگبی کے مقام پر جو ترسیل گاہ (ٹرانسمٹنگ اسٹیشن) ہے اس کو عالمی لاسلکی (ریڈیو) نظام کا قلب تصور کیا جاتا ہے۔

اس مرکز سے پہلی مرتبہ ۱۹۲۷ء میں برطانیہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کے مابین ٹیلیفون کے ذریعے رابطہ قائم کیا گیا تھا۔

یہ ترسیل گاہ ۹۰۰ ایکڑ کے وسیع رقبے پر محیط ہے اور یہاں ۸۲۰ فیٹ لمبے ۱۲ ایریل کے کھمبے نصب ہیں جن کی وساطت سے ہمہ وقت دنیا کے کسی گوشے میں بھی موجود شخص سے ٹیلیفون یا ٹیلیگراف کے ذریعے رابطہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر موسم اچھا ہو تو سمندر میں موجود کسی جہاز سے بھی ریڈیو کے ذریعے رابطہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

رگبی ترسیل گاہ سے مریخ تک پیغام ارسال کیے گئے ہیں۔ اگرچہ جواب موصول نہیں ہوا۔

علاوہ اس کے اس مرکز سے تمام دنیا کے لیے کلیتۂ درست اشارہ ہائے اوقات (Time Signals) بھیجے جاتے ہیں۔ ان اشاروں کی جہازرانوں (تاکہ وہ سمندر میں فاصلے وغیرہ کا اندازہ کر سکیں)، ماہرین فلکیات اور سائنسدانوں کو ضرورت پڑتی ہے۔

پہلے اس مرکز سے ارسال کرنے کے لیے اشارہ ہائے اوقات یہاں سے ۱۴۰ میل دور سیکس میں ہرسٹ مانسیو کے مقام پر واقع رائل رصدگاہ سے ٹیلیفون کے ذریعے

موصول ہوتے تھے۔ اس طرح دوہری ترسیل میں بہت معمولی سے وقت کا فرق پڑ جاتا تھا جس کا درست کرنا ضروری تھا۔ لہٰذا رگبی میں ایک گھڑیال نصب کر دیا گیا۔

وقت کے ان اشارات کو قطعاً درستی کے لیے رائل آبزرویٹری میں جانچا جاتا ہے، اور ان کو دن میں چار مرتبہ یعنی ۳ بجے صبح، ۹ بجے صبح، تین بجے شام اور ۹ بجے رات ریڈیو کے ذریعے ارسال کیا جاتا ہے۔ (یہ تمام اوقات گرینج نظام الاوقات کے مطابق ہیں)۔

اگرچہ لاسلکی امواج ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ کے حساب سے سفر کرتی ہیں، چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ رگبی کی ترسیل گاہ سے ہزاروں میل دور مقام پر موصول ہوتے ہوتے معمولی سی تاخیر ہو جائے گی۔ دور دراز مقامات کے سائنس دان یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اس طرح ان اشاروں کے موصول ہونے میں کتنی دیر لگ سکتی ہے لہٰذا وہ اس میں وقت کی تاخیر کو خود شامل کر لیتے ہیں۔

تمام دولت مشترکہ میں یہ اشارہ ہائے اوقات وصول کیے اور استعمال کیے جاتے ہیں اور اس میں قطب جنوبی میں ریڈیو ریسرچ اسٹیشن، اور جنوب مغربی انگلستان میں گون ہلی ڈاؤنز (کارنوال) مقام پر خلائی جہازوں سے رابطہ قائم رکھنے والے مرکز قابل ذکر ہیں۔

رگبی کی اس ترسیل گاہ سے، جو دنیا میں جی۔بی۔آر کے نام سے موسوم ہے، دن رات مورس (تار برقی ابجد) میں یہ اشارات ارسال کیے جاتے ہیں۔

اس مرکز سے تمام دنیا کے لیے خبریں ارسال کی جاتی ہیں اور اس کی وساطت سے دنیا کے مختلف گوشوں میں موجود ہزاروں اشخاص ایک دوسرے سے کاروبار یا محض دلچسپی کے لیے ریڈیو ٹیلیفون پر بات چیت کرتے ہیں۔

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مَطبُوعَات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ـــــ حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح قیمت ۳ر۵۰ روپے۔ ○ **تشبیہاتِ رومی**: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ حیات**: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے۔ **مولانا محمد حنیف ندوی** ـــــ **مسئلۂ اجتہاد**: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے ○ **افکارِ غزالی**: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۸ر۵۰ روپے ○ **سرگزشتِ غزالی**: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ قیمت ۳ روپے ○ **تعلیماتِ غزالی**: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے ○ **افکارِ ابنِ خلدون**: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اوّل ابنِ خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۴ر۷۵ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی ـــــ **اسلام اور دینِ آسان**: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے ○ **مقامِ سنّت**: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰ر۵۰ روپے ○ **انتخابِ حدیث**: احادیث کا انتخاب قیمت ۵ روپے ○ **گلستانِ**

کے نازک سے نازک مراحل پر آں حضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی محافظت فرمائی ہے۔ یہ ہے موضوع اس کتاب کا قیمت ۱۰ روپے
○ اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۷۵ر۳ روپے
○ ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز: قیمت ۲۰ر۱ روپے ○ مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت: ۷۵ر۱ روپے۔
○ تحدید نسل: قیمت ۷۵ر روپے ○ اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ زیدہ تول کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ قیمت ۵۰ر۳ روپے ○ الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲۵ر۶ روپے **بشیر احمد ڈار ایم۔ اے** ——— حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے ○ تاریخ تصوف اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ **مولانا رئیس احمد جعفری** ——— ○ اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصۂ اول ۲۵ر۷ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ر۷ روپے ○ سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن۔ حدیث۔ آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے ○ اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ر۶ روپے۔ **شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے** ——— تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے۔ ○ انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے قسم دوم ۷ روپے۔
○ سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۲۵ر۴ روپے
○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ——— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ر۶ روپے ○ اسلام میں حیثیت نسواں: ۵۰ر۳ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں قیمت ۵۰ر۲ روپے
○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۷۵ر۱ روپے۔ ○ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۷۵ر۱ روپے ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث قیمت ۱ روپیہ۔
○ مقامِ انسانیت: ۲۵ر۱ روپیہ: **خواجہ عباد اللہ اختر** (سابق رفیق ادارہ) ——— مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۲ روپے ......

○ بیدل: قیمت ۵۰ر۵ روپے ○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۵۰ر۱ روپیہ ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۲۵ر۱ روپیہ - محمد رفیع الدین (سابق رفیقِ ادارہ) —— قرآن اور علم جدید: قیمت ۰۰ر۶ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۵۰ر۱ روپیہ - دیگر تصانیف ——

○ تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) قیمت حصۂ اوّل ۶ روپے۔ حصۂ دوم ۵۰ر۶ روپے۔ حصہ سوم ۶ روپے
○ مسلم ثقافت ہندوستان میں (عبدالمجید سالک) ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فریدآبادی) قیمت ۴ روپے۔
○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۰ر۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ الکہ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۲ روپے
○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۵۰ر۳ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم خامانی) قیمت ۵۰ر۳ روپے۔ تراجم —— طب العرب (حکیم نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷۵ر۶ روپے ○ ملفوظاتِ رومیؒ (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۵ر۶ روپے
○ حیاتِ محمدؐ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے مجاہد، روزنگار انشاء پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۵۰ر۱۲ روپے
○ فقہ عمرؓ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف "رسالہ مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۷۵ر۲ روپے ○ تاریخِ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۸۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. v, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. vi, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo. In press

Islamic Ideology by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Dr. Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Dr. Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 430. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., pp. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* **Revised** edition. Demy 8vo., pp. xv, Rs. 10

ثقافت لاہور

شعبان ۱۳۸۵ھ (دسمبر ۱۹۶۵ء)

جلد ۱۴ ——— شمارہ ۱۲

ادارۂ تحریر

سالانہ: چھ روپے ——— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

مقالۂ افتتاحیہ۔

جنگ کی برکتیں

——— رئیس احمد جعفری

بھارت اور پاکستان کی جنگ نے ہمیں بہت کچھ دیا، اتنا کچھ اور ایسا کچھ جو حسیات اسلامیہ کی تاریخ میں منفرد اور مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لڑائی سے پہلے وہ کونسی خامی اور خرابی تھی جو ہم میں نہ تھی اور اس لڑائی کے دوران اور اس کے بعد وہ کونسی خامی اور خرابی ہے جو ہم میں رہ گئی ہے؟

ہم جماعتوں اور گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ایک دوسرے کی پگڑی اچھالنا، ایک دوسرے کے درپے آزار رہنا، ایک دوسرے پر بے دردی کے ساتھ نکتہ چینی کرنا، ڈھونڈ ڈھونڈ کر برائیاں پیدا کرنا، عیبوں کی تلاش، جرائم کی جستجو، خامیوں لغزشوں اور خطاؤں کی پردہ دری ہمارا بہترین مشغلہ تھا۔ یہ اس لڑائی کی برکت ہے کہ اب ہم ایک دوسرے کے مدّاح، اور ثناخواں ہیں۔ دشمنی دوستی میں تبدیل ہو چکی ہے، اختلاف اتحاد سے بدل چکا ہے۔ خطا بینی عیب پوشی کا جامہ پہن چکی ہے۔ اب ہم میں کوئی اختلاف نہیں۔ اب ہم سب ایک ہیں۔ ہمارا مقصد ایک ہے۔ منہاج ایک ہے۔ طرز فکر ایک ہے۔ وہ زمانہ قصہ پارینہ بن گیا جب ہم ایک دوسرے کے خلاف صف آرا رہا کرتے تھے۔ اب تو ہم بنیان مرصوص ہیں۔ سیسہ پلائی ہوئی دیوار جو اس دیوار سے سر ٹکرائے گا اس کا سر پاش پاش ہو جائے گا۔ ہماری قوت بکھری ہوئی تھی منتشر تھی اور آپس ہی میں صرف ہو رہی تھی۔ اب ہماری قوت کا نام اتحاد ہے، اور وہ باطل کے لیے موت کا پیام بن چکی ہے۔ پہلے ہم دشمنوں پر مہربان اور اپنوں سے بیزار تھے اب اشداء علی الکفار رحماء بینھم کی جیتی جاگتی تصویر بن چکے ہیں یعنی:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

اور یہ فولاد دلکشا مرگ آفرین ہے اس کا حال کوئی بھارت کی فوج سے پوچھ لے۔

زر اندوزی، مفاد پرستی اور طالع آزمائی ہماری فطرت ثانیہ بن چکی تھی۔ جنگ دنیا کے کسی خطہ میں ہو ہم گراں فروشی پر مجبور۔ کوئی حادثہ رونما ہو ضروریات زندگی کی قیمتوں کو آسمان تک پہنچانے میں ہم طاق۔ دوسرے کا کتنا ہی نقصان کیوں نہ ہو جائے لیکن ہمیں اگر ذرا سا فائدہ بھی پہنچ رہا ہو تو ہم اپنے مفاد کے مخلص ترین پاسبان و نگہبان۔ آمدنی کا ذریعہ کتنا ہی غلط، ناجائز اور نفرت انگیز کیوں نہ ہو مگر اس سے دست بردار ہو جانا ہمارے لیے ناممکن۔ لیکن اس جنگ نے ہمارے ذہن اور نفس کی تطہیر کر دی۔ ہمیں خوش گفتار اور نیکو کار بنا دیا۔ ہمارے اندر تقویٰ پیدا کر دیا:

سیہ کار تھے باصفا ہو گئے ہم
ترے عشق میں کیا سے کیا ہو گئے ہم

جنگ پاکستان کی سرزمین پر لڑی گئی لیکن کاروبار حسب معمول جاری رہا۔ ضروریات زندگی کا کیا ذکر۔ سامان تنعم تک کی قیمتوں میں اضافہ نہیں ہوا۔ نفع کے بندے لکھ لٹ بن گئے۔ موقع پرست قوم پرست بن گئے۔ دولت کے پجاری وطن عزیز کی حرمت اور تقدس پر سب کچھ نثار کرنے کو تیار ہو گئے۔ اب تک جو نفس حرص اور ہوس کی پکار پر لبیک کہتے آئے تھے جب اسلام نے آواز دی تو اس پکار نے دلوں کی دنیا ہی بدل دی۔ نفس حرص اور ہوس سے رشتہ ٹوٹ گیا۔ ہم خدا کے ہو رہے خدا ہمارا بن گیا۔

موت سے کون نہیں ڈرتا ہم بھی ڈرتے تھے۔ بلکہ زندگی پر جان دیتے تھے۔ لیکن اسلام نے جب پکارا تو یہ دہشت کافور ہو گئی۔ زندگی ایک بوجھ معلوم ہونے لگی۔ شوق شہادت نے بے قرار کر دیا۔ دشمن موت سے بھاگتا تھا ہم موت کے پیچھے بھاگ رہے تھے۔ موت دشمن کی تاک میں

تھی اور ہم سے اٹھکیلیاں کر رہی تھی۔ کسی بزدل کی گردن مروڑنے میں اسے لطف آتا ہے لیکن جو کفن سر سے باندھ کر میدان میں اترے ہوں ان سے آنکھ ملاتے وہ جھجکتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ان کا ادب کرتی ہے۔ جانتی ہے یہ خون میں نہایا ہوا جسم اسی طرح فرشتوں کے ہاتھوں پر عرش الٰہی تک اور وہاں سے جنت الفردوس میں پہنچ جائے گا۔ وہ شہید کی عظمت کے سامنے اپنے آپ کو مجبور پاتی ہے کہ سر جھکائے اور نذر عقیدت پیش کرے۔ کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جو گردن کٹا دینے کے باوجود نہیں مرتے۔ ایسے امر لوگوں کا بھی اگر وہ احترام نہ کرے تو کیا کرے۔ اس لڑائی نے ہمارے غازیوں اور شہیدوں کو فرش زمیں سے عرش لامکاں تک کتنا سرخ رو کر دیا۔ انھیں کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ ع

پڑتی ہے آنکھ تیرے شہیدوں پہ حور کی

ہم میں چور تھے۔ قاتل تھے۔ رہزن تھے۔ سماج دشمن عناصر تھے۔ قانون شکن تھے۔ ہر طرح کے لوگ تھے۔ لیکن آج وہ کہاں گئے۔ پولیس غرق حیرت ہے کہ جن سے حوالاتیں آباد رہتی تھیں جن کے دم سے جیل کی رونق تھی۔ جو پھانسی کے تختوں کی آبرو تھے۔ جنھیں قانون کسی قیمت پر معاف کرنے کو تیار نہیں تھا، وہ اب کہاں ہیں؟ اور پھر یہ جان کر اس کی حیرت اور بڑھ جاتی ہے کہ اب ان لوگوں کو نہ چوری کا چسکا ہے نہ رہزنی کا شوق، نہ قتل سے دلچسپی نہ قانون شکنی سے غرض۔ سب برائیوں سے تائب ہو کر اب تو وہ کسی اور ہی فکر میں کھوئے ہوئے ہیں۔ اپنی ملت کی فکر، اپنی قوم کی فکر، اپنے وطن کی فکر اور اپنے مذہب کی فکر اور اس فکر نے خود بخود ان کی اصلاح کر دی جو کام ناصحوں اور واعظوں سے نہ ہو سکا۔ جو بات تبلیغ و تلقین سے بن نہ آئی وہ یک بیک دفعۃً بے سان و گمان دشمن کی یلغار نے کر دکھایا۔

ہمارے کان نغمۂ معصیت سننے کے لیے بے تاب رہتے تھے۔ ہمارے قلم نفس و ہوس کی چمن بندیوں میں مشغول رہتے تھے۔ ہمارے شعر زلف و عارض عشق اور بوالہوسی کی داستانوں کے لیے وقف تھے۔ ہمارے دانشور ذہنی عیاشیوں میں مبتلا تھے۔ لیکن جیسے ہی جنگ کے نقارے پر

چوٹ پڑی سب چونک گئے نغمۂ معصیت کے بجائے قومی اور ملّی ترانے غذائے روح بن گئے۔ ہمارے قلم تاریخ اسلام کے وجد آور، نشاط آفریں اور روح پرور واقعات وحقائق کی تلاش وجستجو میں مصروف ہو گئے۔ ہمارے شاعر قوم میں ایک ولولۂ تازہ پیدا کرنے کے لیے مصروف سخن سرائی ہو گئے۔ ہمارے دانشوروں نے این و آں کو چھوڑا، عقل گریز یا سے منہ موڑا۔ ذہنی عیاشیوں کو خیر باد کہا اور اسلام کے ترجمان بن گئے۔ غازی اور شہید کے نقیب بن گئے۔ عسکر اسلام کے رجز خواں بن گئے۔

کتنی بابرکت تھی یہ جنگ جس نے پل بھر میں ایک نئی قوم پیدا کردی۔ کتنی قابل فخر ہے وہ قیادت جس نے قوم کو ایک نئے جذبے سے روشناس کر دیا۔

ہمارے جہاد اور دوسروں کی جنگ میں بھی فرق ہے، اور سچ پوچھیے تو بہت بڑا فرق ہے!

جنگ زندگی کی قدر و قیمت بڑھا دیتی ہے۔ بہت سے اخلاقی مفاسد پیدا کر دیتی ہے زندگی کی بے ثباتی انسان کو زیادہ حریص، زیادہ طماع اور زیادہ عیاش بنا دیتی ہے۔ جو کچھ کرنا ہے آج کرلو۔ جو کچھ آج کرنا ہے ابھی کر لو کیا معلوم کل آئے یا نہ آئے۔ کیا خبر اس لمحۂ حیات کے بعد دوسرا لمحۂ حیات میسّر ہو یا نہ ہو۔ زندگی کی یہ بے ثباتی، زندگی سے یہ مایوسی انسان کو زندگی کا اتنا زیادہ حریص بنا دیتی ہے کہ وہ ساری حسرتیں ابھی اور اسی وقت پوری کرلینا چاہتا ہے۔ کیونکہ اس زندگی کے بعد کسی اور زندگی سے آشنا ہونے کا نہ وہ تصور رکھتا ہے نہ یقین!

لیکن ہمارا جہاد؟

جہاد انسان کی نظر میں زندگی کو بے وقعت بنا دیتا ہے۔ وہ جانتا ہے موت آئے گی اور ضرور آئے گی۔ ابھی یا کچھ مدّت کے بعد۔ بہرحال موت سے مفر نہیں۔ لیکن مرنے کے بعد جو زندگی ملے گی وہ غیر فانی ہوگی۔ وہ کبھی ختم نہیں ہوگی۔ پس جو اعمال بد کا توشہ لے کر نئی زندگی حاصل کرے گا اس کی یہ نہ ختم ہونے والی زندگی عبارت ہوگی عقوبت و اذیت سے دور ایسی

عقوبت جو روح فرسا ہو گی۔ ایسی اذیت جس کی انتہا نہیں۔ لیکن جو اعمالِ حسنہ کا توشہ لے کر اپنے خدا کے حضور میں پہنچتا ہے اس کی ہمیشگی کی زندگی عبارت ہو گی نعمتوں اور لذتوں سے اور جو خدا کی راہ میں گردن کٹا کر اپنے رب اور مالک کے حضور میں پہنچے گا اسے وہ صلہ ملے گا جو کسی کو نہیں مل سکتا۔ اور یہ شہادت آن کی آن میں حاصل ہو سکتی ہے۔ ابھی، اسی وقت یہیں نئی اور ہمیشہ قائم رہنے والی زندگی کا یہ شاندار تصور مجاہد میں شہید بننے کی آرزو پیدا کر دیتا ہے۔

اس جنگ نے یہ آرزو ہم میں پیدا کر دی۔ اسی لیے ہم جیت گئے اور دشمن ہار گیا۔ ہمارے حصے میں نعمت اور رحمت آئی۔ دشمن نے بھی اپنا حصہ پا لیا۔ کبھی نہ ختم ہونے والی عقوبت و اذیت یہ جنگ کی نعمت ہے کہ اس تصور سے ہم پھر آشنا ہوئے۔ یہ پاکستان کا طفیل ہی ہے کہ اس تصور کو ہم نے عملی جامہ پہنایا۔

پاکستان پائندہ باد!

ڈاکٹر سید نیر مسعود رضوی

خواجہ نصیر الدین محقق طوسی

اور

ان کا عہد

طوس کی خاک سے جو معروف ہستیاں اٹھیں ان میں ابوالقاسم فردوسی، امام غزالی، اور نظام الملک کے ساتھ خواجہ نصیر الدین محمد بن حسن[1] کا نام بھی بہت ممتاز ہے۔ خواجہ نصیر الدین کی مختلف النوع تصنیفیں بتاتی ہیں کہ وہ اسلامیات والٰہیات، منطق و کلام، فلسفہ ونفسیات، اخلاقیات وسیاسیات، طب وہیئت، ہندسہ ونجوم اور شعر وادب وغیرہ پر یکساں عبور رکھتے تھے۔ اسی جلالتِ علمی نے انھیں "محقق" کا گراں قدر خطاب دلایا اور ایران کے متبحر عالموں کی صفِ اوّل میں ان کی جگہ ہمیشہ کے لیے محفوظ کر لی۔ محقق کو زندہ رہنے کے لیے بڑا پر آشوب زمانہ ملا لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علاء الدین محمد اور رکن الدین خورشاہ کے سے مطلق العنان بادشاہوں کے ساتھ اور پھر ہلاکو خاں اور اباقا خاں کے سے جابر اور سفاک مغل حکمرانوں کی صحبت میں نہ صرف باعزت طور پر رہے بلکہ ان کے ہر دم متغیر مزاجوں میں بڑی حد تک دخیل بھی ہو گئے تو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ حکمت نظری کے ساتھ ساتھ حکمت عملی پر بھی پوری طرح حاوی تھے۔

---

[1] 'مجالس المومنین' میں محقق کا نام نصیر الدین محمد بن محمد اور 'الذریعہ الی تصانیف الشیعہ' (مطبوعہ نجف اشرف ۱۹۳۶ء) میں نصیر الدین محمد بن الحسن لکھا ہے لیکن خود محقق نے اخلاق ناصری کے دیباچے میں اپنا نام "محمد بن حسن المعروف بالنصیر" لکھا ہے اس قوی تر شاہد کی موجودگی میں اسی نام کو صحیح سمجھنا چاہیے۔

خواجہ نصیر الدین ۱۵ر جمادی الاولی ۵۹۷ھ (۱۲۰۰ء) کو طوس میں پیدا ہوئے ان کا اصلی وطن علاقۂ ساوہ میں موضع جہرود تھا۔ لیکن جائے پیدائش کی مناسبت سے وہ طوسی مشہور ہو گئے لہ۔ ایک عجیب اتفاق کے ماتحت مین ان کی ولادت کے دن طوس سے بہت دور بغداد میں عباسی خلیفہ ناصر کے حکم سے ان کی دائمی آرام گاہ بن کر تیار ہوئی (اس واقعہ کی تفصیل آگے آئے گی)۔ خواجہ نے شرعیات میں اپنے والد سے استفادہ کیا جو امام فضل اللہ راوندی کے شاگرد تھے۔ امام فضل اللہ عربی کے جید عالم، شاعر اور ادیب سید مرتضیٰ علم الہدیٰ کے شاگرد تھے۔ علوم عقلیہ میں خواجہ نصیر الدین کا سلسلۂ شاگردی مندرجۂ ذیل واسطوں سے شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا تک پہنچتا تھا:

نصیر الدین محمد شاگرد فرید الدین داماد شاگرد سید صدر الدین سرخسی شاگرد افضل الدین گیلانی شاگرد ابو العباس لوکری شاگرد بہمن یار شاگرد شیخ الرئیس۔

ان فاضل اساتذہ کی تعلیمات نے محقق کے جوہر ذات کے ساتھ مل کر ان کو عقلیات و شرعیات میں کمال کے آخری درجوں تک پہنچا دیا۔

مجالس المومنین کی روایت ہے کہ "اوائل حال" میں محقق نے چاہا کہ "مذہب اہل البیت" کی

لہ مجالس المومنین

لہ ایضاً (لیکن تذکرۂ آتش کدہ میں اس کی نقیض ایک روایت یہ ہے کہ محقق کے والد ان کی پیدائش کی رات ہی کو انتقال کر گئے تھے۔ اصل عبارت یہ ہے " گویند شبے کہ خواجہ نصیر بہ وجود آمدہ والد ماجدش ہماں شب بہ ریاض رضوان خرامیدہ "۔ مجالس المومنین کے بیان کی روشنی میں یہ بیان محل نظر ہے، اور غالباً مستند نہیں ہے اس لیے کہ خود صاحب تذکرہ نے یہ روایت " گویند " کر کے نقل کی ہے جو اُن کے ضعفِ اعتقاد کی دلیل ہے۔

[اخلاق ناصری کا جو ایڈیشن ۱۹۲۴ء میں مطبع نول کشور لکھنؤ میں چھپا تھا اس کے آخر میں یہ روایت " صاحبِ تذکرۂ آتش کدہ " کے حوالے سے موجود ہے لیکن آتش کدہ کا جو مطبوعہ نسخہ میرے پیش نظر ہے اس میں محقق کا حال اس روایت سے خالی ہے])۔

ترویج کریں لہ۔ جب انھوں نے دیکھا کہ بغداد میں عباسی خلیفہ معتصم کا وزیر مؤیدالدین ابن العلقمی خود "اکابر فضلائے شیعۂ امامیہ" میں سے ہے تو انھوں نے مناسب سمجھا کہ "دارالسلام" بغداد کو مرکز تبلیغ بنا کر ابن العلقمی کی مدد سے خلیفہ کو مذہب حق کی ہدایت کریں۔ چنانچہ انھوں نے اس بارے میں ابن العلقمی کو ایک خط بھیجا جس کے ساتھ خلیفہ کی مدح میں ایک عربی قصیدہ بھی شامل تھا۔ لیکن ابن العلقمی تک محقق کے علم و فضل کی شہرت پہنچ چکی تھی اس لیے اس نے خلیفہ کے دربار میں ان کی رسائی کو اپنے لیے خلافِ مصلحت سمجھ کر خط کا جواب اور قصیدے کی رسید تک نہ دی۔ وزیر کے اس طرز عمل نے محقق کو دل برداشتہ کر دیا اور انھوں نے گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ اس گوشہ نشینی کا ایک سبب مجالس المومنین میں یہ بھی لکھا ہے کہ

"چوں آں نسیم نومیدی بہ مشام خواجہ وزید، دید کہ توقف در بلادِ عراق و خراسان ....
بیم فتنہ و خون ریزِ قوم تتار[۲] و چنگیز متعسر بلکہ متعذر است، ہموارہ متفکر دار در گوشہ و

لہ حقیقۃً محقق دینیات میں اس درجے پر فائز تھے کہ اپنے مذہب اور عقائد کی تبلیغ کا حق ادا کر سکیں۔ چنانچہ امیر علی شیر نوائی نے اپنے تذکرے میں انھیں "ائمۂ علمائے شیعہ" میں شمار کیا ہے۔ (مجالس النفائس۔ مطبوعہ تہران، ص ۳۲۲)

۲ مغلوں اور تاتاریوں کو ایک سمجھنا بہت عام غلطی ہے۔ درحقیقت تاتاری مغلوں سے جداگانہ ایک نومیدی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ لفظ تاتار بعید کے ہم معنی ایک چینی لفظ کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ بویار جھیل کے تاتاریوں کے ہاتھ سے چنگیز خاں کو اپنی ابتدائی زندگی میں سخت تکلیفیں اٹھانا پڑی تھیں۔ وہ چنگیز خاں کے جانی دشمن تھے۔ تاتاریوں سے چینی حکومت بھی عاجز تھی۔ کیونکہ وہ لوٹ مار کرتے ہوئے اکثر بڑھ کر دیوار عظیم تک ٹکر مار دیتے تھے۔ چنگیز خاں نے حکومت چین کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے تاتاریوں کی سرکوبی کر دی اور چینی شہنشاہ نے اس کارگزاری پر خوش ہو کر اسے خطاب و انعام سے نوازا۔ چنگیز خاں نے یہ شبہ بھی ظاہر کیا تھا کہ اس کے باپ لیسوکائی بہادر کے قتل میں انھیں تاتاریوں کا ہاتھ تھا۔ تاتاریوں کی سرکوبی میں اس نے اپنے سیاسی حلیف اور منہ بولے باپ طغرل انگ خاں حاکم قراقرم سے بھی مدد لی تھی۔ یہ سب دراصل فتوحات کے اس عظیم الشان سلسلے کی کڑیاں تھیں جس کا نقشہ چنگیز خاں نے بالکل ابتدا ہی میں مرتب کر لیا تھا۔ چنانچہ انگ خاں اسے اپنا بیٹا ہی سمجھتا رہا اور چنگیز خاں نے اسے شکست دے کر قراقرم پر قبضہ کر لیا، اور چینی شہنشاہ اسے اپنا (باقی اگلے صفحہ)

کہ روزگارے می گزرانید "

یہ واقعات قدرے تشریح کے محتاج ہیں۔

محقق کو بغداد جانے کی خواہش غالباً تین محرکات سے تھی۔ ایک محرک جیسا کہ قاضی نوراللہ شوستری کے مندرجۂ بالا بیان سے ظاہر ہوتا ہے یہ تھا کہ اپنے دینی عقائد کی ترویج و تبلیغ کی جائے اور خلیفہ کو شیعیت کی طرف راغب کیا جائے۔ دوسرا اور غالباً سب سے قوی محرک بغداد کی علمی مرکزیت اور وہاں کے عظیم الشان کتب خانوں کی شہرت تھی۔ خلفائے بنو عباس کی علم دوستی اور بغداد کے دارالخلافت ہونے کی وجہ سے وہاں علوم و فنون کا دور دورہ تھا۔ وہاں کے کتب خانے نادر اور نایاب کتابوں سے چھلک رہے تھے اور بغداد علم و فن کا گہوارہ بنا ہوا تھا۔ محقق خود ایک عالم تھے اور یقیناً علوم کے اس سرچشمے سے سیراب ہونا چاہتے تھے۔ (اس خیال کی تقویت اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ جب فتح بغداد کے بعد مغلوں نے وہاں کے کتب خانوں کو آگ دکھانا شروع کی تو محقق نے بہت سی منتخب کتابیں بچا کر اپنے قبضے میں کر لیں [۱])۔ تیسرا محرک مغلوں کے خروج کا اندیشہ تھا۔ تموجن چنگیز خاں جو گوبی کے میدانوں سے دنیا فتح کرنے اٹھا تھا ۱۲۲۰ء میں ایران پر حملہ آور ہوا۔ یہ لشکر کشی سلطان علاءالدین محمد خوارزم شاہ کے خلاف تھی۔ علاءالدین محمد اور اس کے بیٹے جلال الدین محمد نے مغلوں کا سامنا کیا لیکن دونوں کے حصے میں پے در پے شکستیں آئیں۔ زبردست فوجی طاقت کے باوجود سلطنت خوارزم کی دھجیاں اڑ گئیں۔ اسلامی دنیا نے مغلوں کے ہاتھوں وہ مظالم اور مصائب دیکھے جن کا اس سے پہلے تصور بھی نہیں کیا گیا

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

وفادار قبائلی سردار ہی کہتا رہا اور اس نے دیوارِ چین میں گھس کر اس کی سلطنت کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا۔ جب چنگیز خاں نے اپنی قوت بڑھانے کے لیے نیم وحشی صحرائی قبیلوں کو متحد کرنا شروع کیا تو تاتاری بھی اس کی فوج میں شامل ہو گئے (چین کا مشہور نام "ختا" تاتاریوں ہی کی دین ہے)۔

[۱] براؤن: لٹریری ہسٹری آف پرشیا، جلد دوم، ص ۴۸۵

تھا۔ چنگیز خاں اور اس کے مغلوں کے سیل بے پناہ کے آگے سکندر اور اس کے یونانی سوار، ہنی بعل اور اس کے قرطاجنی سورما، آلرک اور اس کے وزیگاتھ سپاہی، اٹیلا اور اس کے خونخوار ہون، بساطِ جنگ کے معمولی مہروں کی حیثیت رکھتے تھے۔

مغلوں نے اس لشکر کشی میں خوارزم، خجند، اترار، سمرقند، بخارا، تاشقند، نیشاپور، بلخ، مرو، ترمذ، قزوین اور گنج وغیرہ کو تاراج کر دیا، اور ان میں کے بیشتر شہر ملبے کے ڈھیر ہو گئے۔ تقریباً چالیس لاکھ انسان قتل ہوئے اور شیخ نجم الدین کبریٰ اور فرید الدین عطار کے سے اکابر علم و ادب مغلوں کی بے محابا خونریزی کی بھینٹ چڑھ گئے۔ غرض اس وقت چنگیز خاں کو قہر خدا اور مغلوں کے حملے کو قیامت صغریٰ سمجھا جاتا تھا۔ مغلوں اور سلطنت خوارزم کی اس آویزش میں خلافت عباسی ایک خاموش تماشائی تھی کیونکہ خلیفہ اور سلطان علاء الدین محمد میں ان بن تھی۔ بلکہ خلیفہ نے ایک خفیہ پیغام کے ذریعے چنگیز خاں کو اس بات کا یقین بھی دلا دیا تھا کہ اس کے مقابلے میں خوارزم شاہ کو مدد نہیں دی جائے گی۔ یوں گویا خلیفہ نے چنگیز خاں کی مدد کی تھی۔ ان حالات میں ہر شخص یہ سمجھ سکتا تھا کہ سارا ایران کسی وقت بھی دوبارہ مغل سواروں کی جولاں گاہ بن سکتا ہے لیکن خلافت عباسی کے حدود میں امن رہے گا اور دار الخلافت بغداد وہ مقام ہے جو مغلوں کی دست برد سے ہمیشہ محفوظ رہے گا۔ محقق بھی اسی لیے بغداد میں رہنا چاہتے تھے کہ وہ ان کے نزدیک دار التبلیغ اور دار العلم ہونے کے علاوہ دار السلام بھی تھا۔

ابن العلقمی کا طرز عمل محقق کے لیے بہت مایوس کن تھا۔ انھوں نے اس کے دینی خلوص کا غلط اندازہ لگایا۔ ابن العلقمی کے لیے یہ بات بالکل واضح تھی کہ اگر محقق بغداد آ گئے تو ان کے علم و فضل کے آگے اس کا کمال ماند پڑ جائے گا۔ اور جب وہ خلیفہ کی مذہبی اصلاح کرنا چاہیں گے تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ پہلے خلیفہ کی بارگاہ میں تقرب اور اس کے مزاج میں دخل پیدا کریں۔ پھر اگر کہیں انھوں نے خلیفہ کے خیالات بدل دیے، یعنی اسے یہ یقین آ گیا کہ میں اب تک گمراہ تھا، اور اب خواجہ نصیر الدین طوسی کی بدولت راہِ صواب پر آ گیا ہوں، تب تو ظاہر ہے کہ اس کے

لیے خواجہ نصیر الدین سے بڑھ کر کسی کی ہستی ہی نہیں رہ جائے گی۔ چنانچہ اس نے مصلحت وقت اسی میں دیکھی کہ قصیدہ دبا لے اور خط کا جواب ٹال جائے۔ محقق کے لیے اتنا اشارہ کافی تھا۔ انھوں نے سمجھ لیا کہ مؤید الدین ابن العلقمی کے ہوتے ان کے لیے بغداد میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس شکست تمنا نے انھیں دل برداشتہ کر دیا اور وہ گوشہ نشینی اختیار کر کے خاموشی کے ساتھ علمی مشاغل میں مصروف ہو گئے۔

اور اب قہستان کے اسمٰعیلی حاکم ناصر الدین محتشم کی نظر ان کی طرف اٹھی۔

حسن بن صباح کی قائم کی ہوئی اسمٰعیلی سلطنت محقق کے زمانے میں اپنے عروج پر پہنچ چکی تھی اور اس کے حدود بہت پھیل گئے تھے۔ متعدد شہروں، اور کوہستانی قلعوں پر اسمٰعیلی بادشاہ کے مقرر کیے ہوئے عامل اس کی طرف سے حکومت کرتے تھے۔ انھیں میں ولایت قہستان کا حاکم ناصر الدین عبدالرحیم بن ابو منصور بھی تھا۔ ناصر الدین خود بھی عالم تھا۔ اس نے محقق کو اپنے پاس بلا لیا اور عزت کے ساتھ مہمان بنا کر رکھا۔ ناصر الدین ہی کی فرمائش پر محقق نے اپنی مشہور کتاب 'اخلاق ناصری' مرتب کی، اور عین القضاۃ ہمدانی کی کتاب 'زبدۃ الحقائق' کا ترجمہ کیا۔ اس کے بعد الموت میں اسمٰعیلی بادشاہ علاء الدین نے انھیں اپنے پاس طلب کر لیا۔ یہ بات صاف نہیں ہو سکی کہ قہستان میں محقق کے داخلے کا عنوان کیا تھا اور پھر کیا سبب ہوا کہ علاء الدین نے ان کو اپنے ساتھ الموت میں رکھنا مناسب سمجھا۔ مجالس المومنین میں ہے کہ جس زمانے میں خواجہ نصیر الدین گوشہ نشینی کی زندگی بسر کر رہے تھے، ناصر الدین محتشم نے جو "افاضل زماں" اور "اخیائے امراءِ علاء الدین محمد" میں تھا، انھیں "بہ لطائف الحیل" اپنے پاس بلا لیا۔ اور جب علاء الدین محمد کو اس کا علم ہوا تو اس نے ان کو "طوعاً و کرہاً" اپنے پاس طلب کیا اور ان کو پورے اعزاز و اکرام کے ساتھ رکھا۔ خواجہ نے جب دیکھا کہ

"فضائے دل آویز ایران بہ واسطۂ ترکتازِ چنگیز از فتنہ و آشوب لبریز است و مع ہذا
آں جماعتِ اسمٰعیلیہ در اصلِ مذہب تشیع با او شریک بودند و اسبابِ فراغت و مطالعہ

اورا بہ احسن وجہ مہیا می نمودند لاجرم عمرے بہ عذاب صحبت ایشاں گرفتار بود۔"

خود محقق اخلاقِ ناصری کے سبب تالیف میں لکھتے ہیں :

"محمد ابن حسن .... المعروف بالنصیر الطوسی گوید کہ تحریر ایں کتاب کہ موسوم است بہ "اخلاق ناصری"، در وقتے اتفاق افتاد کہ بہ سبب تقلّب روزگار جلاے وطن بر سبیل اضطرار اختیار کردہ بود و دست تقدیر او را بہ مقام خطۂ کوہستان پائے بند گردانیدہ"[۵]

اس عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زمانے کی کج روی کے باعث محقق نے جلائے وطن "اختیار" کیا۔ وہ "بر سبیل اضطرار" ہی سہی۔ یعنی ناصرالدین محتشم نے انھیں جبراً طلب نہیں کیا بلکہ زمانے کو پُر آشوب دیکھ کر انھوں نے خود اس کے زیر سرپرستی رہنے کو غنیمت سمجھتے ہوئے اس کی دعوت قبول کرلی۔ آگے بڑھ کر واقعات اور الجھ جاتے ہیں۔ محقق کا اسمٰعیلیوں کی سلطنت میں رہنا 'حبس' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خود محقق نے بھی 'زیج ایلخانی' میں اس کا اظہار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک بار پھر ایک عربی قصیدے کا ذکر آتا ہے جو محقق نے خلیفہ مستعصم باللہ عباسی کی مدح میں نظم کرکے بغداد بھیجا تھا۔ 'حبیب السیر' میں لکھا ہے کہ محقق نے کچھ زمانہ ولایت قہستان میں قیام کیا۔ وہاں کا حاکم ناصرالدین محتشم ان کے ساتھ بڑی مہربانی سے پیش آتا تھا۔ انہی دنوں محقق نے کتاب 'اخلاقِ ناصری' تالیف کرکے اس کے نام معنون کی اور خلیفہ مستعصم کی مدح میں ایک عربی قصیدہ تصنیف کرکے بغداد بھیجا۔ ابن علقمی کو یہ بات پسند نہ آئی۔ اس نے اس قصیدے کی پشت پر لکھا کہ مولانا نصیرالدین نے خلیفہ سے خط و کتابت شروع کردی ہے، تم اس اندیشے سے غافل نہ رہنا۔ یہ لکھ کر وہ قصیدہ ناصرالدین کے پاس بھیج دیا۔ اس پر اس نے محقق کو قید کرلیا اور جب وہ علاءالدین محمد کی خدمت میں قلعۂ الموت یا میمون دژ کو گیا تو محقق کو ساتھ لیتا گیا، اور انھیں بادشاہ کے سپرد کردیا۔ اس طرح اس علامۂ زماں کو کچھ دن ملاحدہ کے درمیان رہنا پڑا۔

---

[۵] "اخلاق ناصری" مطبوعۂ لکھنؤ ۱۹۲۴ء، ص ۹۔

عبداللہ بن فضل اللہ شیرازی بھی اپنی تاریخ وصاف میں بھی واقعہ بیان کرتا ہے کہ :

" مولانائے اعظم، شارح علوم الاولین والآخرین، نصیر الملۃ والدین محمد طوسی .... مدتہا درخطۂ قہستان موقوف بود ...... وگفتہ انداختباس راسبب ہمیں بودہ کہ قصیدہ اے ازمنشات خود بہ حضرت مستعصم فرستاد۔ ابن علقمی برظہر آں بہ مجلس ناصرالدین محتشم انہا کرد کہ مولانا نصیرالدین مکاتبات ومنشات با دیوان عزیز مجدہ اللہ آغاز کردہ، ازغوائل وتبعات او اندیشہ باید کرد۔ ناصرالدین متغیر شد وبعدہا کہ بہ نظر اجلال وتعظیم واکرام وتفخیم جانب چناں علامۂ روزگار وحکیم بزرگوار را ملاحظہ کردے، اورا بازداشت فرمود۔"

بظاہر اس کا امکان نظر نہیں آتا کہ ایک بار ابن العلقمی کی سرد مہری دیکھ لینے کے باوجود محقق نے پھر خلیفہ تک رسائی کی کوشش کی ہو۔ لیکن واقعات کی صورت یہ سمجھی جا سکتی ہے کہ پہلی بار ناکامی کے بعد محقق نے ناصرالدین کی سرپرستی میں رہنے کا فیصلہ کر لیا۔ کچھ عرصے کے بعد وہ اسمٰعیلیوں کی صحبت سے اکتا گئے اور ایک بار پھر ان کے دل میں بغداد جانے کی خواہش ابھری۔ چونکہ پہلی بار ابن العلقمی نے ان کا قصیدہ خلیفہ تک پہنچنے ہی نہیں دیا تھا اس لیے اس مرتبہ انھوں نے وہی یا دوسرا قصیدہ براہِ راست یا ابن العلقمی کے بجائے کسی اور کے توسط سے خلیفہ کے پاس بھیجا۔ یہ قصیدہ پھر خلیفہ تک پہنچنے سے پہلے ہی ابن العلقمی کے ہاتھ میں پڑ گیا۔ اس نے اس طرح اپنے نظر انداز کیے جانے اور محقق کے اس سازشی انداز پر جھلا کر فطرۃً یہ کارروائی کی تاکہ آئندہ وہ اس قسم کی کوئی کوشش نہ کر سکیں۔ جب یہ قصیدہ ابن العلقمی کی تحریر کے ساتھ ناصرالدین محتشم کے پاس پہنچا تو اسے بھی فطری طور پر غصہ آیا کہ اس قدر اعزاز و اکرام کے باوجود خواجہ نصیرالدین دوسرے سرپرستوں کی تلاش میں ہیں۔ چنانچہ اس نے ان کو علاءالدین محمد کے حوالے کر دیا جس نے ان کی تعظیم و تکریم اور خاطر تواضع میں تو کمی نہیں کی لیکن یہ پابندی ضرور لگا دی کہ اب آپ ان حدود سے باہر نہیں جا سکتے۔ اس طرح محقق براؤن کے الفاظ میں " ایک معزز لیکن مجبور مہمان کی حیثیت

سے اسمٰعیلی قلعوں میں زندگی گزارنے لگے۔"

علاء الدین محمد اسمٰعیلیوں کا آخری بڑا بادشاہ تھا۔ وہ اپنے باپ جلال الدین حسن کی موت پر نو برس کے سن میں ۲ یا ۳ نومبر ۱۲۲۰ عیسوی کو تخت پر بیٹھا۔ وہ مالیخولیائی مزاج کا آدمی تھا اور اس تک کوئی ناگوار خبر پہنچانا ایک مشکل مرحلہ ہوتا تھا۔ ناصر الدین محتشم نے یقیناً نہایت شائستہ عنوان سے محقق کو اس کے سامنے پیش کیا ہو گا اور یقیناً محقق بھی محسوس کرتے ہوں گے کہ اس کے سامنے کوئی خلاف مزاج بات کرنا اپنی جان کا خطرہ مول لینا ہے۔ اسمٰعیلیوں کے مذہبی عقائد چھٹے امام حضرت جعفر صادق علیہ السلام تک اثنا عشری شیعوں کے عقائد کے ساتھ چلنے کے بعد ان سے الگ ہو جاتے ہیں۔ محقق کو دوران گفتگو میں ہر وقت اس بات کا لحاظ رکھنا پڑتا ہو گا کہ کوئی بات بادشاہ کے عقائد کے خلاف منہ سے نہ نکل جائے، درحالیکہ محقق خود اثنا عشری شیعہ تھے، ان کے اپنے عقائد بادشاہ کے عقائد سے مختلف تھے اور وہ اپنے عقائد میں راسخ بھی تھے۔ ظاہر ہے کہ اس ہر دم کی گھٹن کی زندگی اور دمِ تیغ پر قدم زنی سے وہ عاجز آ گئے ہوں گے لیکن اب اسمٰعیلیوں کے شکنجے سے ان کی رہائی کے دن قریب آ گئے تھے۔ وہ یوں کہ علاء الدین محمد اور اس کے بیٹے رکن الدین خورشاہ کے مابین اختلافات پیدا ہو گئے، یہاں تک کہ علاء الدین محمد آخر شوال ۶۵۳ھ (دسمبر ۱۲۵۵ء) میں شیرکوہ میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے قاتل حسن مازندرانی کو رکن الدین خورشاہ نے قتل کرا کے اس کی لاش جلوا دی۔ لیکن رشید الدین فضل اللہ صاحب جامع التاریخ کے قیاس کے مطابق حسن نے رکن الدین ہی کے اشارے پر اس کے باپ کو قتل کیا تھا۔ بہرحال رکن الدین خورشاہ اپنے باپ کے تخت پر بیٹھا۔ اس نے بھی محقق کو اسی اعزاز اکرام کا مستوجب رکھا، جو انھیں علاء الدین اور ناصر الدین کے زمانے میں حاصل تھا۔ لیکن محقق کو رکن الدین کی سرپرستی اور رکن الدین کو محقق کی صحبت ایک سال سے زیادہ نہ رہ سکی۔

رکن الدین خورشاہ تخت سلطنت پر اپنی نشست بھی درست نہ کر پایا تھا کہ اسمٰعیلی قلعوں کے سامنے چنگیز خاں کا پوتا ایلخاں ہلاکو ابن تولی نمودار ہوا۔ اس کے پیچھے خونخوار مغلوں کا ٹڈی دل

لشکر تھا۔ اور تاریخ ایک بار پھر ہلاکت اور خونریزی کے ہولناک مناظر دیکھنے کے لیے تیار ہو گئی۔

ہلاکو خاں چنگیز خاں کے سب سے چھوٹے بیٹے اور امیر جنگ تولی خاں کا بیٹا تھا۔ ۱۲۲۷ء میں چنگیز خاں کی وفات کے بعد اس کا بیٹا اوگتائی تخت نشین ہوا۔ اوگتائی کی موت پر اس کے بیٹے کیوک نے حکومت کی۔ کیوک کے بعد مغل سلطنت کی باگ ڈور اوگتائی کی نسل کے ہاتھ سے نکل کر تولی خاں کی اولاد کے ہاتھ میں آئی اور اب منگو خاں ابن تولی خانِ اعظم منتخب ہو کر مغلوں کے دارالسلطنت قراقرم میں تخت پر بیٹھا۔ منگو خاں نے اپنی تخت نشینی کے پہلے ہی سال مغل فتوحات کے ایک بہت بڑے منصوبے کے تحت ہلاکو خاں کو ایران روانہ کیا۔ اس کے ساتھ چنگیز خاں کے ایک بڑے نامور سردار اور دست راست سوبدائی بہادر کا بیٹا بھی تھا[۱]۔
ہلاکو ۱۲۵۲ء میں قراقرم سے روانہ ہوا۔ اس کی پیش قدمی کی رفتار ابتدا میں بہت سست تھی۔ وہ نہایت اطمینان کے ساتھ کوچ اور قیام کرتا ہوا ۱۲۵۶ء میں کیش پہنچا۔ کیش میں اس نے مغل گورنر جنرل برائے ایران، ارغون سے ملاقات کی۔ وہیں عطا ملک جوینی اس سے ملا اور بعد میں اس کا معتمد ہو گیا[۲]۔ کیش سے نکل کر ہلاکو خاں کی رفتار میں تیزی آئی اور اب مغلوں نے حملہ آوروں کے انداز میں یلغار شروع کی۔ اسمٰعیلیوں کے قلعوں پر قبضہ کرتا اور ان کے باشندوں کا بے دریغ قتل عام کرتا ہوا مغل لشکر اسی سال نومبر کے مہینے میں اسمٰعیلیوں کے صدر مقام قلعۂ الموت کے سامنے جا کھڑا ہوا۔

رکن الدین خور شاہ اور اس کی فوج میں اتنی طاقت نہ تھی کہ مغلوں کا حملہ روکا جا سکتا۔ چنانچہ اس نے محقق کے مشورے سے اپنے آپ کو مغلوں کے حوالے کر دیا۔ ناصر الدین محتشم نے بھی مغلوں

---

[۱] چنگیز خاں: از ہیرلڈ لیمب، ص ۱۸۱

[۲] لٹریری ہسٹری آف پرشیا: از پروفیسر براؤن۔ جلد دوم ص ۴۵۱ تا ۴۵۲

کی اطاعت قبول کرلی۔ ہلاکو اس سے اچھی طرح پیش آیا اور اسے ایک معزز عہدے پر مامور کر دیا گیا لیکن وہ بہت بوڑھا ہو چکا تھا۔ تھوڑے دن بعد ہی مرگیا۔ رکن الدین کے ساتھ بھی ہلاکو نے اچھا برتاؤ کیا، مگر جب اس کو خان اعظم منگو خاں کے پاس قراقرم بھیجا گیا تو منگو خاں نے اسے قتل کرا دیا۔ اس وقت رکن الدین کی عمر ستائیس اور اٹھائیس سال کے درمیان تھی۔ رکن الدین کے ساتھ ایران میں تقریباً پونے دو صدی پرانی اسمٰعیلی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔

رکن الدین خورشاہ سے گفت و شنید کے دوران میں ہلاکو محقق سے روشناس ہوا۔ چونکہ محقق ہی نے رکن الدین کو مغلوں کی اطاعت قبول کر لینے پر آمادہ کیا تھا، اس لیے ہلاکو ان سے خوش بھی تھا۔ اسمٰعیلیوں کے استیصال کے بعد اس نے محقق کو اپنے ساتھ رکھا۔ وہ ان کی بہت عزت کرتا تھا اور اکثر اہم امور میں ان سے مشورہ ضرور کرتا تھا۔ آتش کدہ میں لکھا ہے:

"[خواجہ نصیر الدین] در استیلاے ایلخاں از حبس خلاصی یافتہ و ملازم رکاب او بودہ و نوازشات از آں بادشاہ می یافتہ و آں بادشاہ نیز استفادۂ اکثر امور از را سے صواب نماے او می کردہ۔"

پروفیسر براؤن ایران کی ادبی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ محقق ہلاکو کے وزیر کے درجے تک پہنچ گئے تھے [۱]۔

اسمٰعیلیوں کی قید سے رہائی پا کر محقق کی ایک خواہش تو پوری ہو گئی۔ مگر ابھی بغداد جانے کی تمنا محروم تکمیل ہی تھی۔ آخر یہ تمنا بھی پوری ہوئی لیکن نہایت المناک حالات میں۔

ہلاکو خاں نے اسمٰعیلیوں کی مہم سے فارغ ہو کر مزید تیاریوں کے ساتھ اپنے لشکر کو یلغار کا حکم دیا اس وقت اس کا رخ دارالخلافت بغداد کی طرف تھا۔

---

[۱] لٹریری ہسٹری آف پرشیا: از پروفیسر براؤن۔ جلد دوم۔ ص ۱۰۱ تا ۱۰۲

بغداد کا محاصرہ اور مغلوں کے ہاتھوں اس کی تباہی تاریخ کے معروف واقعات ہیں۔ قتل و غارت اور انہدام و آتش زنی کے وہی سارے مناظر یہاں بھی دہرائے گئے، جنھیں آنکھیں دیکھتی تھیں مگر دل یقین نہیں کرتے تھے۔ خلیفہ مستعصم باللہ کو نمدے میں لپیٹ کر کچل دیا گیا اور آلِ عباس کا سیاہ جھنڈا جو پانچ سو برس سے لہرا رہا تھا سرنگوں ہو گیا۔

ان تمام واقعات میں محقق کا نام کچھ اس طرح آتا ہے گویا خلافتِ عباسیہ کا زوال انھیں کا لایا ہوا تھا۔ علاوہ بریں اسمٰعیلیوں کی تباہی میں بھی محقق ہی کو کارفرما بتایا جاتا ہے۔ اور اسی بنا پر بعض مؤرخوں نے انھیں محسن کُش اور غدار قرار دیا ہے۔ پروفیسر براؤن لکھتے ہیں کہ نصیر الدین طوسی مصنف اخلاق ناصری کو قہستان کے اسمٰعیلی گورنر ناصر الدین نے اغوا کر کے الموت بھیج دیا تھا جہاں وہ ایک "معزز، اگرچہ مجبور" مہمان کی طرح رکھے گئے۔ یہاں تک کہ قلعۂ الموت پر مغلوں کا قبضہ ہو گیا۔ اس واقعے کی تاریخی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نصیر الدین طوسی ہی تھے جنھوں نے پہلے رکن الدین خور شاہ کو بے دین مغلوں کے آگے ہتھیار ڈالنے پر آمادہ کیا اور بعد میں [ہم بغداد کے موقعے پر] ہلاکو خاں کو اطمینان دلایا کہ خلیفہ مستعصم کو قتل کرنے پر کوئی آسمانی عذاب نہیں نازل ہوگا [۱]۔ اس کے بعد نہایت حیرت کے ساتھ لکھتے ہیں:

"کیا ستم ظریفی ہے کہ ایسا دو رُخا غدار ایران کی مشہور ترین کتب اخلاق میں سے ایک کا مصنف ہو!" [۲]

لیکن محقق پر غداری کا الزام لگانا بجائے خود ستم ظریفی ہے۔ غدار وہ ہوتا ہے جو اپنے محسن یا ولی نعمت کے ساتھ دغا کرے۔ اسمٰعیلیوں اور عباسیوں میں ہم کسی کو محقق کا محسن یا

---

[۱] لٹریری ہسٹری آف پرشیا، جلد دوم ص ۵۷ - ۴۵۶

[۲] " " ص ۴۵۷

ولی نعمت نہیں پاتے۔ اسمٰعیلی بادشاہوں کا برتاؤ محقق کے ساتھ بہت دوستانہ سہی لیکن اس حقیقت کا کون انکار کرسکتا ہے کہ محقق وہاں قیدی کی حیثیت رکھتے تھے اور ان کو نقل وحرکت میں آزادی حاصل نہیں تھی۔ اس کے باوجود محقق نے کوئی غداری نہیں کی۔ رکن الدین کو مغلوں کی اطاعت قبول کرنے پر آمادہ کرنا اس کے حق میں بہتر ہی تھا۔ کیونکہ اس صورت میں ہلاکو نے اس کی جاں بخشی کردی تھی، اور ایک مغل دوشیزہ اس کے حق میں دے دی تھی۔ یہ اس کی بدقسمتی تھی کہ اسے قراقرم بھیج دیا گیا اور منگو خاں نے اس کے قتل کا حکم دے دیا۔ خلافتِ عباسی کے ساتھ بھی محقق کی کوئی وابستگی نہیں تھی۔ اس دربار میں تقرب پانے کی خواہش انھیں ضرور تھی لیکن کوششوں کے باوجود ان کی یہ خواہش پوری نہیں ہوئی۔ محقق کے دینی عقائد کی رو سے عباسیوں کی پوری خلافت ہی غصبی اور سزاوار انتزاع تھی۔ اس لیے کہ خلفائے بنوامیہ کی طرف عباسی خلفاء کا دامن بھی شیعوں کے ائمہ اثنا عشر میں سے کئی بزرگواروں کے خون سے رنگین تھا۔ شیعی عقائد کے لحاظ سے اتنے سخت گناہوں کی پاداش میں خلافت عباسیہ کا نہس نہس ہوجانا، قضائے الٰہی کے عین مطابق تھا۔ اور اس موقع پر خلافت کو بچانے اور برقرار رکھنے کی کوشش کرنا گویا عدالتِ انصاف کا انکار اور منشائے قدرت سے اختلاف کرنا تھا۔ یہ سب ایک طرف اور دوسری طرف حقیقت یہ تھی کہ ہلاکو قراقرم سے چلا ہی اس غرض سے تھا کہ اسمٰعیلیوں اور عباسیوں کی سلطنت کا خاتمہ کردیا جائے۔ اس نے اپنے فوجی اقدامات کا مکمل نقشہ بنایا اور اسی کے مطابق دونوں سلطنتوں کا تختہ الٹ دیا جن کی ذمہ داری سو فی صدی مغلوں پر ہے۔ یہ سمجھنا محض غلط ہے کہ یہ فتوحات محقق کے اشارے یا تحریک پر ہوئے تھے۔ منظم، چوکس اور چالاک مغلوں کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اتنے بڑے اقدام انھوں نے ایک اجنبی سرزمین کے اجنبی شخص کی تحریک پر کیے ہوں گے، ان کے انداز و اطوار کے متعلق سخت غلط فہمی کا ثبوت دینا ہے۔ ابن العلقمی کو البتہ غدّار کہا جاسکتا ہے۔ اس نے فتح بغداد میں مغلوں کی ہر امکانی مدد کی اور مغل بہت کچھ اس کے ممنون کرم تھے۔ لیکن فتح بغداد کے بعد انھوں نے اس کے اس احسان کا بدلہ صرف یہ دیا کہ اس کو قتل نہیں کیا۔ چنگیز خاں کے وقت ہی

سے مغلوں کی تاریخ میں ایسے واقعات ملنے لگتے ہیں کہ انھوں نے اپنا مطلب حاصل ہو جانے کے بعد ان اشخاص کو قتل کر دیا جنھوں نے اپنے بادشاہ سے غداری اور مغلوں کی طرف داری کی تھی۔ اس کی توجیہ یہ کی جاتی تھی کہ جو اپنے بادشاہ کا نہ ہو سکا وہ ہمارے لیے بھی خطرناک ثابت ہو سکتا ہے ابن العلقمی کو بھی یہی الفاظ سننا پڑے، اور زوال بغداد کے بعد اس کی بقیہ زندگی نہایت ذلت اور دل شکستگی کے عالم میں گزری۔ اس کے برخلاف محقق کو مغل کیمپ میں جو عزت حاصل تھی وہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ مغل بھی ان کو غدّار اور محسن کش نہیں سمجھتے تھے۔

فتح بغداد کے بعد ہلاکو خاں کی طرف سے محقق نے عربی زبان میں فتح نامہ لکھا جو وصاف نے اپنی تاریخ میں درج کر دیا ہے۔ مغلوں کے ساتھ رہ کر محقق کو جنگ اور خوں ریزی کے ہولناک مناظر سے سابقہ تھا۔ آخر انھوں نے ہلاکو سے کہہ کر اپنے لیے مراغہ میں ایک عالی شان رصدگاہ بنوائی تاکہ پھر سے اپنی علمی زندگی کا آغاز کر سکیں۔ وہیں انھوں نے اپنی مشہور زیج ایلخانی بھی مرتب کی۔ وصّاف مراغہ کی رصدگاہ کے بیان میں لکھتا ہے کہ جب ہلاکو خاں بغداد وغیرہ کی مہموں سے فارغ ہو چکا تو

"سلطان الحکماء المحققین، نصیر الملۃ والدین در بندگی تخت سلطنت عرضہ داشت کہ اگر رائے غیب دان ایلخان منصوب باشد از برائے تجدید احکام نجوم وتحقیق ارصاد متوالیات رصدے سازد وزیجے استنباط کند و بہ اصابت فکر دوربین ورائے مہندسہ کشائے احتیاط ایلخاں را از حوادث مستقبلات شہور و اعوام واحکام محاولات خاصہ وعام اعلام واجب داند و از تسیر طالع و تقسیم مطالع و توجیہ سالہا فرداریہ کند۔" لہ

اس کے بعد زیج اور رصدگاہ کی مبالغہ آمیز تعریف کی گئی ہے۔

لہ تاریخ وصاف، ص ۵۱

زیج کی ترتیب اور رصد گاہ کی تعمیر میں خاص اہتمام کیا گیا۔ فخرالدین مراغی، مویدالدین عرضی، نجم الدین کاتبی اور محی الدین افلاطی وغیرہ مسلمان ماہرین ہیئت کے علاوہ بعض چینی منجموں نے بھی زیج کی ترتیب میں محقق کا ہاتھ بٹایا۔ محقق کے سب سے ممتاز شاگرد مُلّا قطب الدین شیرازی نے اس سلسلے میں سب سے زیادہ کام کیا تھا۔ لیکن محقق نے ان کا نام دوسرے لوگوں کے ساتھ خطبۂ کتاب میں درج نہیں کیا۔ یہ امر مُلّا قطب الدین کو ناگوار ہوا اور اسی وجہ سے جب زیج کی بعض خامیوں کی اصلاح کی ضرورت ہوئی تو اصلاح کی قدرت رکھنے کے باوجود انھوں نے اس کام سے انکار کر دیا۔ [۱]

رصد گاہ کی تعمیر ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی کہ ۸ فروری ۱۲۶۵ء کو ایلخان ہلاکو کا انتقال ہو گیا۔ مغلوں کے شاہی دستور کے مطابق ایک بڑی قبر کھودی گئی جس میں ہلاکو کے جسم کے ساتھ بڑی مقدار میں زر و جواہر کے علاوہ کئی حسین و جمیل دوشیزائیں بھی دفن کر دی گئیں تاکہ قبر کی تنہائی سے خان کا دل نہ گھبرائے[۲] محقق نے ہلاکو خاں کی تاریخ وفات مندرجۂ ذیل قطعے سے نکالی:

چوں ہلاکو ز مراغہ بہ زمستاں گہ شد ‎ ‎ ‎ کرد تقدیر اجل نوبت عمرش آخر
سال بر شش صد و شصت و سہ شب یکشنبہ ‎ ‎ ‎ کہ شب نوزدہم بُد ز ربیع الآخر[۳]

ہلاکو خاں محقق کا سب سے بڑا سرپرست تھا۔ اس کی صحبت سے محقق کو بہت فائدے حاصل ہوئے۔ ان کو تصنیف و تالیف کی ساری سہولتیں مل گئی تھیں۔ فتح بغداد کے موقعے پر انھوں نے بغداد کے برباد ہوتے ہوئے کتب خانوں کی چار لاکھ سے زیادہ کتابیں اپنے لیے الگ کر لی تھیں[۴]۔ یقیناً یہ نہایت اہم اور نادر کتابیں ہوں گی جن سے محقق نے اپنے علمی کاموں میں بہت استفادہ کیا ہوگا۔ ہیئت اور

---

[۱] مجالس المومنین

[۲] تاریخ وصاف ص ۵۲

[۳] ایضاً ص ۵۲

[۴] فواۃ الوفیات از ابن شاکر، جلد دوم ص ۱۴۹ [بحوالہ پروفیسر براؤن]

نجوم میں محقق کی مہارت کی وجہ سے ہلاکو خاں کو خاص کر ان کے مشوروں کی اکثر ضرورت پیش آیا کرتی تھی کیونکہ ہر اہم معاملے میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے وہ محقق کے ذریعے ستاروں کی رفتار وغیرہ کا شگون لیا کرتا تھا۔ بغداد پر حملے کے وقت ہلاکو نے محقق ہی سے اس مہم کے نتیجے کے متعلق دریافت کیا تھا۔ اور محقق نے نجوم کے ذریعے یہ خبر دی تھی کہ بغیر کسی خاص زحمت کے بغداد پر مغلوں کا قبضہ ہو جائے گا[۱]۔ یہ روایت بھی ملتی ہے کہ محقق نے ہلاکو خاں کو یقین دلایا تھا کہ خلیفہ مستعصم کا قتل کسی آسمانی قہر کا سبب نہیں بنے گا[۲] (غالباً انہی دو روایتوں کی بنا پر محقق کو بغداد کے زوال کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ تاریخ بتاتی ہے محقق کی یہ دونوں پیشین گوئیاں صحیح نکلیں)۔ فتح بغداد کے بعد سے محقق کو ہلاکو خاں کا بہت قرب حاصل ہو گیا تھا۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ محقق کی رائے پر ہلاکو نے اپنے ارادے بدل دیے۔ چنانچہ ایک موقعے پر جب وہ صاحب دیوان علاء الدین جوینی اور بعض دوسرے لوگوں کو قتل کرانے جا رہا تھا، محض محقق کے کہنے پر اس نے ان کو معاف کر دیا۔

ہلاکو کے بعد بھی محقق کے مرتبے اور تعظیم و تکریم میں کمی نہیں آئی۔ ہلاکو کے بیٹے اور جانشین اباقاخان تخت نشینی کی تاریخ (۱۹ / جون ۱۲۶۵ء) محقق ہی سے معین کرائی گئی[۳]۔ ایک بار اباقاخاں زخمی ہو گیا تھا اور کوئی شاہی طبیب اس کے زخم کو ٹھیک نہیں کر پا رہا تھا تو محقق کو اس کے علاج کے لیے بلایا گیا اور انھوں نے اس زخم کو درست کر دیا[۴]۔ یہ واقعہ ۶۶۹ ہجری مطابق ۷۱-۱۲۷۰ عیسوی کا ہے۔

---

[۱] "اتخلاص آں جا بے تحمل مزید کلفتے بر دست مواکب منصور میسر خواہد شد و مدت امامت و خلافت بسر۔"

(تاریخ وصاف)

[۲] D'Ohsson جلد سوم (بحوالۂ پروفیسر براؤن)

[۳] لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد سوم ص ۱۷

[۴] ایضاً جلد سوم ص ۱۸

اس کے ایک ہی سال کے اندر خود محقق کے لیے پیغام قضا آپہنچا۔ "مجالس المومنین" میں محقق کی وفات کا حال یوں درج کیا گیا ہے:

(ترجمہ) "کہتے ہیں کہ جب خواجہ دوسری مرتبہ بغداد گئے تو ان پر مرض الموت طاری ہو چکا تھا۔ جس وقت وہ اپنی تجہیز و تکفین اور غسل و تدفین کے بارے میں "فضلا سے مومنین" کو وصیت فرما رہے تھے، حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا کہ خواجہ کی میت کو حضرت امیرالمومنین علی علیہ السلام کے مشہد مقدس (نجف اشرف) میں لے جاکر دفن کرنا چاہیے۔ لیکن خواجہ نے "کمالِ اخلاص" کی بنا پر فرمایا کہ مجھے شرم آتی ہے کہ حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام کے جوار میں مروں اور ان کا آستانہ چھوڑ کر کسی اور جگہ، وہ اس سے افضل و اشرف ہی سہی، جاکر دفن ہوں۔ چنانچہ خواجہ کی وصیت کے مطابق ان کو کاظمیہ میں دفن کیا گیا۔ لوحِ مزار کی جگہ جو ستون خواجہ کے مزار پر قائم کیا گیا، اس پر یہ آیۂ کریمہ لکھی گئی:

"کلبھم باسط ذراعیہ بالوصید" [۱]

حضرت خواجہ کی تاریخ رحلت اس قطعے سے نکلتی ہے:

نصیرِ ملت و دین بادشاہِ کشورِ فضل ۔۔۔ یگانہ اے کہ چو او مادرِ زمانہ نہ زاد

بہ سالِ شش صد و ہفتاد و دو بہ ذوالحجہ ۔۔۔ بروزِ ہیجدہم[۲] اندر گزشت در بغداد[۳]

محقق کے دفن کے متعلق جس دلچسپ اور عجیب واقعے کی طرف شروع میں اشارہ کیا گیا تھا وہ یہ ہے کہ جس وقت ان کے حسب وصیت ان کی قبر کے لیے امام موسیٰ کاظم علیہ السلام کے جوار میں

---

۱ سورۂ کہف

۲ لیکن حمد اللہ مستوفی کی "تاریخ گزیدہ" میں ہیجدہم کی جگہ ہفتدہ لے درج ہے ("تاریخ گزیدہ" مطبوعہ لندن ۱۹۱۰ء ص ۸۱۰)

۳ "مجالس المومنین"۔

زمین کھودی جارہی تھی۔ اچانک ایک بنا بنایا سرداب کاشی کاری کے کام سے مزیّن برآمد ہوا۔ تفتیش کرنے پر معلوم ہوا کہ عباسی خلیفہ الناصر لدین اللہ نے یہ سرداب خاص اپنے واسطے بنوایا تھا لیکن اس کو اس میں دفن ہونے کی سعادت نصیب نہ ہو سکی اور وہ رصافہ میں دفن ہوا۔ محقق کو اسی سرداب میں دفن کیا گیا۔ حیرت خیز امر یہ ہے کہ وہ سرداب عین ان کی ولادت کے دن یعنی ۱۵ رجمادی الاوّل سن ۵۹۷ ہجری کو بن کر تیار ہوا تھا ۔[1]

محقق کی اولاد ان کی طرح مشہور نہ ہو سکی۔ ان کے دو بیٹوں اصیل الدین اور صدر الدین کا ذکر تاریخ میں ملتا ہے۔ اصیل الدین کو مغل بادشاہ الجایتو خاں نے مراغہ کی رصدگاہ کا نگراں مقرر کیا تھا۔ مجمل فصیحی کے مطابق اصیل الدین نے ۱۵-۱۳۱۴/۷۱۴ھ میں انتقال کیا[2] صدر الدین نے ایلخانی دور کے مشہور مورخ صاحب دیوان عطا ملک جوینی مصنف تاریخ جہاں کشا کے قتل ہونے کی تاریخ لکھی تھی جو حسب ذیل ہے:

آصف عہد، علاء حق و دیں ، زبدۂ کون   کہ دید رو د جہاں را چو سر آمد تن جہاں
در شب شنبہ، چہارم زمہ ذی حجہ   سال بر شش صد و ہشتاد و یکی در ارّان[3]

محقق کے علمی اور ادبی آثار کا دائرہ بہت وسیع ہے، جس کا مکمل احاطہ کرنے اور محقق کی کتابوں کا کماحقہٗ تعارف کرانے کے لیے ایک علیحدہ طویل مقالہ بلکہ ایک پوری کتاب درکار ہے۔ ذیل میں ان کی چند کتابوں کی فہرست درج کی جاتی ہے جو محقق کے علمی تبحّر کا کافی ثبوت ہے۔ ان میں عربی و فارسی دونوں زبانوں کی کتابیں شامل ہیں:

۱۔ "کتاب تحریر" در کلام

---

[1] "جامع التواریخ" رشید الدین فضل اللہ (بہ حوالہ قاضی نور اللہ شوستری)

[2] مجمل فصیحی (بہ حوالہ پروفیسر براؤن)

[3] ایضاً

۲ ۔ "کتاب تجرید" در منطق
۳ ۔ "اساس الاقتباس" در منطق
۴ ۔ "شرح اشارات" در ہیئت و نجوم
۵ ۔ "تحریر اقلیدس" 〃
۶ ۔ "تحریر مجسطی" 〃
۷ ۔ "تحریر متوسطات" 〃
۸ ۔ "زیج ایلخانی" 〃
۹ ۔ "تذکرہ در ہیئات" 〃
۱۰ ۔ "رسالۂ معینیہ" 〃
۱۱ ۔ "رسالۂ سی فصل" 〃
۱۲ ۔ "رسالۂ بیست باب در معرفت اصطرلاب"
۱۳ ۔ "کتاب جامع الحساب بالتخت و التراب"
۱۴ ۔ "قواعد العقائد"
۱۵ ۔ "شرح محصل"
۱۶ ۔ "رسالۂ در جبر و قدر"
۱۷ ۔ "رسالۂ اجوبۂ سؤالات شیخ صدرالدین قونوی"
۱۸ ۔ "رسالۂ ردّ ایراد کاتبی بر دلیل حکمار در اثبات واجب تعالیٰ"
۱۹ ۔ "رسالہ در بحث امامت"
۲۰ ۔ "ترجمۂ کتاب" زبدۃ الحقائق" عین القضاۃ ہمدانی
۲۱ ۔ "شرح مشکلات زبدۃ الحقائق" بہ فرمائش امیر ناصرالدین محتشم
۲۲ ۔ "اخلاق ناصری" ترجمہ "طہارۃ النفس" ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویہ خازن رازی

بفرمائش ناصر الدین محتشم

۲۳۔ "شرح کتاب ثمرۂ بطلیموس" بہ فرمائش خواجہ بہاء الدین بن خواجہ شمس الدین صاحب دیوان۔

۲۴۔ "رسالہ در فقہ مواریث"

۲۵۔ "رسالہ در تحقیق نفس الامر"

۲۶۔ "رسالہ در تحقیق ماہیت علم"

۲۷۔ "رسالۂ فصول"

۲۸۔ "رسالہ اوصاف الاشراف"

۲۹۔ "شرح سلامان والسال"

۳۰۔ "ایک مختصر رسالہ اپنے عقائد کے بیان میں

۳۱۔ "بوستان الکرام"

۳۲۔ "معیار الاشعار"

۳۳۔ "تنسوق نامہ ایلخانی"

محقق کی تقریباً چھپن کتابوں کا اب تک پتہ لگ چکا ہے۔ ممکن ہے ان کے علاوہ کچھ کتابیں ایسی بھی ہوں جن پر امتداد زمانہ اور فراموشی کی گرد جم گئی ہو۔

قاضی نور اللہ شوستری مجالس المومنین میں محقق کے تصوف کا ذکر یوں کرتے ہیں:

"ازیں رسالہ (اوصاف الاشراف) و بعضے از مواضع رسالہ فصول و شرح سلامان والبال .... معلوم می شود و حضرت خواجہ از منائمان ارباب تصوف و اشراق، و انفاس قدسی او از لذات دنیوی فارغ، و صاحب الطلاق بود، چنانچہ ایں قطعہ از اشعار لطائف او نیز برآں دلالت دارد:

لذات دنیوی ہمہ ہیچ است نزد من | در خاطر از تغیر آں ہیچ ترس نیست
روز تنعم و شب عیش و طرب مرا | غیر از شب مطالعہ و روز درس نیست

اور یہ عین ممکن ہے کہ محقق کا رجحان تصوف کی طرف ہو گیا ہو۔ مغلوں کے ہاتھوں انسانی جانوں کی بے حیثیتی، مال و متاع کی بے قیمتی، اور منصب و جاہ کی بے ثباتی اس قدر وضاحت اور شدت کے ساتھ نمایاں ہوئی کہ پورا عالم اسلام تصوف کی طرف جھک گیا تھا۔ محقق تو مغل بادشاہ، اور اس کے اردو کے ساتھ ساتھ رہ چکے تھے۔ انھوں نے دنیا سے بیزار کر دینے والے یہ مناظر اپنی آنکھوں سے اور بار بار دیکھے ہوں گے۔ ان تلخ اور ہولناک تجربوں نے قدرتی طور پر ان کی طبیعت کو تصوف کی طرف کھینچ لیا ہوگا۔

علمی تصنیفات کے علاوہ محقق کو شعر گوئی کا بھی شوق تھا۔ اگرچہ شاعر کی حیثیت سے ان کی کوئی خاص شہرت نہیں ہوئی، نہ ان کا کلام کافی مقدار میں ملتا ہے۔ لیکن جو چند شعر ان کی طرف منسوب ہیں ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ محقق کو شعر کہنے کا بھی خاص سلیقہ تھا۔ وہ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ ذیل میں ان کے فارسی کلام سے چند نمونے پیش کر کے مضمون ختم کیا جاتا ہے:

رباعی

موجود بہ حق واجب اوّل باشد — باقی ہمہ موہوم و مخیّل باشد — نے واحد

ہر چیز جز او کہ آید اندر نظرت — نقش دومین چشم احول باشد — نے متوہم

رباعی

(جو بابا افضل کاشانی کی خدمت میں بہ طور سوال لکھ کر بھیجی گئی)

اجزاے پیالہ اے کہ درہم پیوست — بشکستن آں روا نمی دارد مست

چندیں سر و پاے نازنین و سر و دست — از بہر چہ ساخت و ز برائے چہ شکست

(یہ رباعی عمر خیام کے نام سے بھی منسوب ہے)

قطعہ

(بابا افضل کاشانی کی مدح میں)

گر عرض دہد سپہر اعلیٰ — فضلِ فضلا و فضلِ افضل
از ہر ملکے بجائے تسبیح — آواز آید کہ "افضل افضل"

قطعہ

نظامِ بے نظام ار کافرم خواند — چراغِ کذب را نبود فروغے
مسلماں خوانمش زیرا کہ نبود — سزاوارِ دروغے جز دروغے

اشعار

منم آں کہ خدمتِ تو کنم و نمی توانم — توئی آں کہ چارۂ من نہ کنی و می توانی
دلِ من کجا پذیرد بدلِ تو یا دگیرد — بہ تو دیگرے چہ ماند تو بہ دیگرے چہ مانی

رباعی

ای بے خبر ایں شکلِ موہوم ہیچ است — ویں دائرۂ سطحِ مجسم ہیچ است
خوش باش کہ در نشیمنِ کون و فساد — وابستۂ یک دمیم و آں ہم ہیچ است

شیعہ فرقے

نوعیت اختلاف

محمد حنیف ندوی

مسلمان دس قسموں میں بٹ گئے۔ شیعہ، خوارج، مرجئہ، معتزلہ، الجہمیہ، الضراریہ، الحسینیہ، البکریہ، عامۃ الناس، اصحاب حدیث اور کلابیہ، عبداللہ بن کلاب القطان کے ساتھ
شیعہ کی پھر تین قسمیں ہیں۔ انھیں شیعہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ کا ساتھ دیا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ حضرت علی کو باقی صحابہ پر مقدم ٹھہراتے ہیں۔

انہی میں ایک گروہ غالیہ کا بھی ہے۔ انھیں غالیہ کے نام سے اس سبب سے موسوم کیا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کے باب میں غلو سے کام لیا ہے، اور ان کے بارے میں بہت بڑی بات[1] کے مرتکب ہوئے ہیں۔

یہ کل پندرہ فرقے ہوتے ہیں

۱۔ ان میں پہلا فرقہ 'بیانیہ' ہے جو بیان بن سمعان التمیمی[2] کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ

---

[1] سورۃ بنی اسرائیل کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے افاصفکم ربکم بالبنین واتخذ من الملئکۃ اناثا انکم لتقولون قولاً عظیما۔ (کیا تمھارے پروردگار نے تم کو تو لڑکے دیئے اور خود فرشتوں کو بیٹیاں بنایا۔ تم بہت بڑی بات کے مرتکب ہو رہے ہو)

[2] یہ شخص دوسری صدی ہجری میں عراق میں پایا گیا۔ اس کا یہ دعویٰ بھی تھا کہ حضرت علی میں الوہیت کا ایک جزء تھا جو آپ کے بعد محمد بن الحنفیہ میں منتقل ہوا۔ اور محمد بن الحنفیہ کے بعد ان کے بیٹے ابی ہاشم بن محمد میں منتقل ہوا۔ اور ان کے بعد یہ جزء خود اس میں منتقل ہو گیا۔ اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا اور آنحضرتؐ کی شریعت کے بعض حصے منسوخ بھی ٹھہرایا۔

اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شکل انسان ہی کی طرح ہے، اور یہ کہ سوا اللہ کے چہرہ (وجہ) کے اور اس کا سارا جسم ہلاک ہونے والا ہے۔

بیان نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا کہ وہ زہرہ (ستارے) کو بلاتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے، اور اس کام کو وہ اسم اعظم کی برکت سے انجام دیتا ہے۔

خالد بن عبداللہ القسری نے (یہ سنا تو) اسے قتل کر دیا۔

ان سے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان میں سے اکثر بیان بن سمعان کو نبی سمجھتے تھے۔

ایک بہت بڑے طبقہ کا یہ خیال بھی تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے ان کی امامت پر نص کی ہے۔ اور اس کو امام کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

۲۔ دوسرا فرقہ عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر ذی الجناحین کے پیروکاروں کا ہے۔ لوگوں کا گمان ہے کہ عبداللہ بن معاویہ کا یہ دعویٰ تھا کہ علم اس کے دل میں خود بخود اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے جس طرح کہ زمین میں کھمبی یا گھاس پھونس پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ روحیں تناسخ سے دوچار ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی روح پہلے آدم میں تھی اور اب پھر اس میں منتقل ہو گئی ہے۔

اس کا یہ گمان بھی تھا کہ یہ بیک وقت رب بھی ہے اور پیغمبر بھی۔ اس کے پیروکار اس کی باقاعدہ پرستش کرتے تھے۔ یہ قیامت کو نہیں مانتے تھے اور اس بات کے مدعی تھے کہ دنیا ختم ہونے والی نہیں۔ مردار اور شراب وغیرہ حرام اشیا کو حلال جانتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ مندرجہ ذیل آیت کی اس غلط تاویل پر مبنی تھا۔

لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا (مائدہ ۹۳)

جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ کھا چکے جب کہ انھوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے۔

۳۔ (ان میں کا) تیسرا گروہ عبداللہ بن عمرو بن حرب کے ساتھیوں کا ہے۔ انھیں 'حربیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن الحنفیہ کی روح اس کے سانچے میں ڈھل گئی ہے اور یہ کہ اس کی امامت پر ابو ہاشم نے نص کی ہے۔

اور چوتھا گروہ "المغیریہ[۵]" کا ہے۔ یعنی المغیرہ بن سعید کے ماننے والوں کا گروہ۔ ان کا یہ خیال تھا کہ المغیرہ نبی ہے اور اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم جانتا ہے۔ اور یہ کہ ان کا معبود ایک نوری انسان ہے جس کے سر پہ تاج ہے۔ اور اس کے اعضا اور بناوٹ کا وہی انداز ہے جو انسانوں کا ہے۔ چنانچہ اس کا پیٹ اور قلب بھی ہے۔ کہ جس سے حکمت کے سوتے پھوٹتے ہیں اور یہ کہ حروف 'ابجد' کی تعداد اس کے اعضا کے حساب سے ہے۔

ان کا کہنا تھا کہ الف تھوڑے سے خم کی وجہ سے اس کے مقام قدم سے تعبیر ہے۔ "ھ" کے بارے میں کہا کرتا تھا کہ اگر تم اس کے مقام کو دیکھ لو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم نے ایک عظیم امر کا مشاہدہ کر لیا۔ اس سے اس کا مقصود اس کی شرمگاہ کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ اور وہ لعین کہا کرتا ہے کہ اس نے اس مقام کو دیکھا ہے۔

اس کا گمان تھا کہ وہ اسم اعظم کی برکت سے مُردوں کو زندہ کر سکتا ہے اور اس نے شعبدہ بازی کے کئی کرشمے ان کو دکھائے۔

---

۵ یہ گروہ کون ہے اور ٹھیک ٹھیک اس کے عقائد کیا تھے، اس میں شدید اختلاف ہے۔ بغدادی و اسفرائنی نے اس کو صاحب مقالات کی طرح المغیرہ بن سعید ہی کی طرف منسوب کیا ہے (دیکھیے الفرق بین الفرق ۲۳۶ و ۲۳۸، اور تبصیر ۷۰ و ۷۳) نشوان الحمیری نے المغیرہ بن سعد العجلی کی طرف اس کا انتساب کیا ہے (الحور العین ۱۶۸) شہرستانی نے اسے المغیر بن سعید العجلی کہا ہے (۱/۲۴۹) اور ابن حزم نے اسے المغیرہ بن ابی سعید مولی بنی بجیلہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ (الفصل ۲/۱۱۴)

اور اس نے ان سے ابتدائے آفرینش کی کیفیت بھی بیان کی۔ اس کا گمان تھا کہ اللہ تعالیٰ پہلے یگانہ وتنہا تھا۔ اور کوئی چیز بھی اس کے ساتھ وجود پذیر نہ تھی۔ پھر جب اس نے اشیاء کو پیدا کرنا چاہا تو اپنے "اسم اعظم" کو استعمال کیا۔ یہ اسم اعظم اڑا اور تاج کی شکل میں اللہ کے سر پر جا متمکن ہوا۔ اس بات کا اشارہ اس آیت میں ہے۔

سبح اسم ربک الاعلیٰ الاعلیٰ

اے پیغمبر! اپنے پروردگار جلیل الشان کے نام کی تسبیح کرو۔

اس کا کہنا تھا کہ پھر اسے اپنی انگلی سے، کف دست پر بندوں کے تمام اعمال لکھے، معاصی بھی اور طاعات بھی۔ معاصی کو دیکھا تو اس کا غضب بھڑکا جس سے کہ اس کو پسینہ آگیا۔ پھر اس پسینہ سے دو قسم کے پانی پیدا ہوئے، ایک نمکین اور گدلا۔ دوسرا صاف اور میٹھا۔ پھر اس نے اس پانی میں جھانک کر دیکھا تو اس میں اس کو اپنا سایہ نظر آیا۔ جسے اس نے پکڑنا چاہا۔ مگر وہ اڑا۔ مگر اس نے اپنے اصل سایہ کو چھین ہی تو لیا۔ اس سے آفتاب کی تخلیق کی۔ اور پھر اس سایہ کو فنا کے گھاٹ اتار دیا اور کہا

لا ینبغی ان یکون معی الہ غیری۔

میرے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ نہیں ہونا چاہیے۔

پھر اس نے تمام مخلوق کو پانی کی انھیں دو قسموں میں سے پیدا کیا۔ چنانچہ کفار کو تو کھارے اور گدلے پانی سے پیدا کیا۔ اور مومنین کو میٹھے اور صاف پانی سے بنایا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان سب کے ظلال اور سائے بھی پیدا کیے۔ سب سے پہلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تخلیق کی۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بات قرآن کی اس آیت میں ہے

قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اوّل العابدین زخرف ۸۱

کہہ دو اگر خدا کے اولاد ہو تو میں پہلے اس کی عبادت کرنے والا ہوں۔

پھر آنحضرتؐ کو عالم ظل میں تمام دنیا کی طرف مبعوث فرمایا۔ پھر آسمانوں کو زحمت دی کی وہ علی

بن ابی طالب کو منصب خلافت کے حصول سے باز رکھیں مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ پھر یہی بات زمین اور پہاڑوں پر پیش کی۔ وہ بھی نہ مانے۔ پھر تمام انسانوں سے کہا۔ اس پر عمرؓ بن الخطاب نے آگے بڑھ کر ابوبکرؓ سے کہا کہ تم علیؓ کو محروم رکھتے اور ان کو دغا دینے کی یہ ذمہ داری قبول کر لو۔ ابوبکرؓ اس پر راضی ہو گئے۔ قرآن کی اس آیت میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے

انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض والجبال (الاحزاب)

ہم نے بار امانت آسمانوں اور زمین پر پیش کیا۔

اس کا کہنا ہے کہ عمرؓ نے ابوبکرؓ سے کہا کہ میں اس شرط پر علیؓ کے خلاف تمھاری مدد کرنے کو تیار ہوں کہ تم اس کے بعد خلافت کی زمام مجھے سونپ دو۔ اس کے نزدیک اس بات کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے

کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر (الحشر)

منافقوں کی مثال شیطان کی طرح ہے کہ انسان سے کہتا رہا کہ کافر ہو جا۔

شیطان سے اس کی مراد عمرؓ ہے۔

اس کا یہ گمان بھی تھا کہ جب زمین پھٹے گی، اور مردوں کو باہر پھینک دے گی تو پھر یہ دنیا میں آئیں گے۔

خالد بن عبداللہ[1] کو جب اس کے ان عقائد کی خبر ہوئی تو اس نے (بطور سزا کے) اس کی گردن

---

[1] یعنی خالد بن عبداللہ بن یزید بن اسد القسری، امیر عراق۔ عرب کے زبان آور خطیبوں میں سے ایک ہے۔ ولید بن عبدالملک نے اسے مکہ کا امیر مقرر کیا۔ اس کے بعد ہشام نے کوفہ و بصرہ کی امارت عطا کی۔ ۱۲۰ ہجری میں اس کی جگہ یوسف بن عمر الثقفی کو امارت کی ذمہ داریاں سونپیں۔ اور حکم دیا کہ اس کا محاسبہ کیا جائے۔ یوسف نے اسے جیل میں ڈال دیا، اور سخت اذیتیں پہنچائیں۔ اس نے اگرچہ اہل زندقہ کو قتل کیا ہے۔ لیکن خود زندقہ سے متہم ہے۔ چنانچہ فرازدق نے باقاعدہ اس کی ہجو لکھی ہے۔

ادی۔ اس کا کہنا ہے کہ جابر جعفی[لہ] بھی اس کے رفقاء میں سے تھا۔ اور المغیرہ کے پیرو کاروں نے
ے وہی مقام عطا کر رکھا تھا جو خود المغیرہ کا تھا۔ جابر کے انتقال پر بکر الاطور الہجری القتات
اس کے رمی ہونے کا دعویٰ کیا۔ چنانچہ انھوں نے اسے امام تسلیم کر لیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اس پر
ت کبھی طاری نہیں ہوگی۔ اس طرح اس نے امامت کا روپ دھار کر ان کا مال و دولت خوب
'یا اور اڑایا۔

المغیرہ نے ان لوگوں کو محمد بن عبداللہ بن الحسن (ابن الحسن) بن علی بن طالب کے انتظار کا
ا دسے رکھا تھا۔ اور ان سے یہ بھی کہہ رکھا تھا کہ جبریل و میکائیل (علیہما السلام) ان کی رکن و مقام
ے درمیان بیعت کی ہے، اور یہ کہ ان کے ستر شخصوں کو زندہ کیا جائے گا۔ اور سب کو فلاں فلاں
م اعظم کے حروف دیے جائیں گے۔ جن کی برکت سے یہ دشمنوں کے عساکر کو شکست دیں گے۔
رساری زمین پر قبضہ جمالیں گے۔ پھر جب محمد میدان میں نکلا اور مارا گیا تو المغیرہ کے ماننے والوں میں
عض نے تو کہا کہ یہ دراصل محمد بن عبداللہ نہیں تھا جو ظاہر ہوا۔ یہ تو کوئی شیطان تھا جس نے ان
'روپ دھار لیا۔ حقیقی محمد تو عنقریب نکلے گا۔ اور المغیرہ کے کہنے کے مطابق ساری روئے
مین پر قابض ہو جائے گا۔ لیکن کچھ لوگوں نے اس پر المغیرہ سے علیحدگی اختیار کر لی۔

۵۔ اور ان میں کا پانچواں فرقہ 'اصحاب' ابی منصور'[لہ] کا ہے جو 'المنصوریہ' کہلاتا ہے۔

[لہ] اس کا پورا نام جابر بن یزید الحارث الجعفی ہے۔ تابعی ہے۔ شیعی حلقوں میں اسے فقیہ شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن محدثین کے نزدیک اس کی دینی شہرت اچھی نہیں۔

[لہ] اس کا تعلق عبدالقیس کے قبیلہ سے تھا۔ بالکل ان پڑھ تھا۔ جب علی بن الحسین کا انتقال ہوا تو اس نے کہا انھوں نے میرے حق میں نص کی تھی۔ چنانچہ یہ ان کا وصی بن بیٹھا۔ اس کے بعد اس نے نبوت و رسالت کا دعویٰ بھی کر دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ آنحضرت ؐ تو تنزیل کے نبی ہیں اور میں تاویل کا نبی ہوں۔ یعنی قرآن ان پر نازل ہوا ہے۔ اور اس کی تاویل و تشریح کے نزول سے مجھے بہرہ مند کیا گیا ہے۔ اس کے ان خرافات کی اطلاع جب حجاج کے کارندے یوسف بن عمر الثقفی کو ہوئی تو اس نے اس کو قتل کر ڈالا۔ اور اس طرح یہ فتنہ فرو ہوا۔

ان کا یہ خیال ہے کہ ابوجعفر کے بعد محمد بن علی بن الحسین بن علی" ابو منصور" امام ہیں۔ اور یہ کہ ابومنصور کا کہنا ہے آلِ محمد تو آسمان ہیں، اور شیعہ زمین ہیں، اور وہ خود کشف ہے جو بنی ہاشم کے خاندان سے ہے۔ حالانکہ اس ابومنصور کا تعلق بنی عجل سے ہے۔ ابومنصور کا گمان تھا کہ اس کی آسمان کی طرف پرواز ہوئی اور اس کے معبود نے اپنا ہاتھ اس کے سر پر پھیرا۔ اور کہا کہ بیٹے! جاؤ اور میرے احکام کی تبلیغ کرو۔ پھر اسے زمین پر پہنچا دیا گیا۔ اس کے ماننے والے جب قسم کھاتے تو کہتے الا والکلمۃ ۔ کلمہ کی قسم۔

اس کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰ وہ پہلی مخلوق ہیں جن کو اللہ نے پیدا کیا۔ اس کے بعد علی کا درجہ ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے رسولوں کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔ اور وہ ابد تک جاری رہے گا۔ جنت و دوزخ کو یہ نہیں مانتا تھا۔ کہتا تھا کہ جنت ایک خاص آدمی کا نام ہے۔ اسی طرح دوزخ ایک خاص شخص سے تعبیر ہے۔ عورتوں اور محارم کی بے حرمتی کی اس نے اپنے لگے بندھوں کو کھلے بندوں اجازت دے رکھی تھی۔ اس نے یہ بھی سمجھ رکھا تھا کہ مردار، خون، سؤر کا گوشت، شراب اور جوا، سب جائز ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ ان چیزوں کو اللہ نے ہمارے لیے حرام نہیں ٹھہرایا ہے۔ جس سے کہ ہم طاقت حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ اشیاء تو دراصل ایسے لوگوں کے نام ہیں کہ جن سے دوستی اور تعلق کو اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے۔ شراب وغیرہ کی حلت پر وہ اس آیت سے استدلال کرتا تھا

لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا مائدہ ۹۳

جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں۔

فرائض کو بھی اس نے ساقط ٹھہرا رکھا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بھی دراصل ان لوگوں کے اسماء ہیں کہ جن سے دوستی اور تعلق خاطر رکھنا ضروری ہے۔ منافقین کو قتل کر دینا اور ان کا مال لوٹ لینا اس کے ہاں جائز تھا۔ والی عراق یوسف بن عمر الثقفی نے بنو امیہ کے عہد اقتدار میں اسے گرفتار کیا اور قتل کی سزا دی۔

۶۔ اور ان میں کا چھٹا فرقہ ابو الخطاب بن ابی زینب کے پیرو کاروں کا "خطابیہ" ہے۔ اس کی

پانچ شاخیں ہیں۔ ان سب کا یہ خیال ہے کہ ائمہ، انبیاء، محدث، اللہ کے رسول اور مخلوق پر حجت و دلیل ہوتے ہیں۔ اور یہ کہ ان میں دو قسم کے رسول ہمیشہ ہوتے آئے ہیں۔ ایک ناطق ایک صامت۔ ناطق تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور صامت علی ہیں۔ ائمہ کا وجود آج بھی ہے، اور ان کی اطاعت تمام مخلوق پر فرض ہے۔ یہ وہ سب کچھ جانتے ہیں جو ہونے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ابو الخطاب بھی نبی ہے۔ اور ان تمام رسل نے ان کی اطاعت کو فرض ٹھہرایا ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ائمہ ہیں۔ اور خود اپنے بارے میں بھی وہ اسی قسم کا خیال رکھتے ہیں۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ حضرت حسین کی اولاد کو اللہ کے انبیاء اور دوست ہونے کا فخر حاصل ہے۔ پھر یہی بات تو انھوں نے اپنے بارے میں بھی کہی ہے۔ اپنے استدلال کی بنیاد انھوں نے اس آیت کو قرار دیا ہے

فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین ۱۵/۲

جب اس کو درست کر لوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو سجدہ میں گر پڑنا۔

بنائے استدلال یہ ہے کہ جب معبود ملائکہ آدم ہے تو ہم اسی کی اولاد تو ہیں۔ یہ ابو الخطاب کی عبادت کرتے تھے۔ اور اس کو خدا سمجھتے تھے۔ جعفر بن محمد کو بھی یہ الٰہ خیال کرتے تھے۔ مگر ان کے گمان میں ابو الخطاب اس سے اور حضرت علی سے کہیں بڑا تھا۔

ابی جعفر کے خلاف اس نے خروج کیا۔ اس پر عیسیٰ بن موسیٰ نے کوفہ کے ایک ویران مقام پر اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اور ان کی رائے میں اپنے موافقین کے حق میں جھوٹی شہادت دینا جائز تھا۔

۷۔ "الخطابیہ" کا دوسرا فرقہ جو غالی فرقوں میں سے ساتواں ہے۔ ان کی یہ رائے تھی، کہ ابو الخطاب کے بعد امامت کا حق 'معمر' نامی ایک شخص کو حاصل ہے۔ یہ اس کی اسی طرح پرستش کرتے تھے جس طرح ابو الخطاب کی۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ دنیا فنا ہونے والی نہیں۔ لوگ یہاں خیر، نعمت اور عافیت سے جو بہرہ مند ہوتے ہیں۔ یہی جنت ہے۔ اسی انداز سے جہنم اس کے مخالف حالات سے دوچار ہونے کا نام ہے۔ یہ تناسخ بھی قائل تھے۔ کہتے تھے کہ ان پر حقیقۃً موت وارد

نا ہوتی بلکہ ان کے اجسام عالم ملکوت کی طرف اٹھالیے جاتے ہیں۔ اور پھر وہاں انھیں ان سے بہلتے جسم عطا کر دیے جاتے ہیں۔ شراب اور زنا کو جائز ٹھہراتے تھے۔ اور باقی تمام حرام چیزیں ان کے ہاں حلال کا درجہ رکھتی تھیں۔ ترک نماز بھی ان کے کیش میں داخل تھا۔ انھیں 'معمریہ' کہا جاتا تھا۔ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ان کا نام 'المعمریہ' تھا۔

۸۔ الخطابیہ کا تیسرا فرقہ جسے غالی فرقوں میں آٹھواں فرقہ کہنا چاہیے، 'البزیغیہ' ہے، یعنی بزیغ بن موسیٰ کے ماننے والے۔

ان کا یہ گمان تھا کہ جعفر بن محمد خدا ہے۔ اور وہ وہ نہیں ہے جو نظر آتا ہے بلکہ اس نے لوگوں کے لیے اس صورت میں اپنے کو ڈھال لیا ہے۔ ان کا یہ خیال بھی تھا کہ جو کچھ ان کے دل میں ابھرتا ہے وحی ہے۔ اور تمام مسلمانوں کی طرف وحی بھیجی جاتی ہے۔ ثبوت میں یہ آیت پیش کرتے تھے

وما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ آل عمران ۱۴۵

اور کسی شخص میں طاقت نہیں کہ خدا کے حکم کے بغیر مر جائے۔

حکم کے معنی ان کے نزدیک وحی کے تھے۔ ان آیات سے بھی یہ استدلال کرتے تھے

واوحیٰ ربك الی النحل نحل

اور تمھارے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو سمجھایا۔

واذا اوحیت الی الحواریین

اور جب حواریوں کو میں نے یہ بات سمجھائی۔

یہ بھی عقیدہ رکھتے تھے کہ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو جبریل، میکائیل اور خود محمد سے بھی افضل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں جب کوئی عبادت میں مرتبہ کمال کو پہنچ جائے تو اسے عالم ملکوت کی طرف پرواز کا موقع ملتا ہے۔ جہاں یہ اپنے مُردوں کو بچشم خود دیکھ سکتے ہیں۔ ان کا یہ بھی گمان تھا کہ وہ دن اور رات انھیں دیکھتے ہیں۔

۹۔ الخطابیہ کا چوتھا فرقہ، جو غالی گروہ کا نواں فرقہ ہے، 'العمیریہ' کے نام سے

پکارا جاتا ہے۔ ان کا تعلق عمیر بن بیان العجلی سے ہے۔

یہ گروہ اس خیال کی تردید کرتا تھا کہ ان پر موت وارد نہیں ہوتی۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ سب لوگ موت کا شکار ہوتے ہیں۔ اور ان میں ہمیشہ ایسے ائمہ پیدا ہوتے رہتے ہیں جو نبی بھی ہوتے ہیں۔ جعفر کی یہ بھی 'المعمریوں' کی طرح عبادت کرتے تھے۔ اور اسے اپنا رب ٹھہراتے تھے۔ کوفہ کے ایک محلہ کُناسہ میں یہ خیمہ نصب کرتے اور پھر سب جمع ہوکر جعفر کی عبادت کرتے۔ اس پر یزید بن عمر بن ہبیرہ نے عمیر بن البہان کو گرفتار کر لیا۔ اور اسی کناسہ میں موت کی سزا دی۔ اور کچھ لوگوں کو اس نے جیل میں ڈال دیا۔

امیر شکیب ارسلان
ترجمہ: رئیس احمد جعفری

آثار فتوحات عرب

مجھ جیسا شخص یورپ کے سبزہ زاروں اور مرغزاروں میں آثار عرب کی تلاش و جستجو کرتا ہوا اگر شہر شہر اور کھنڈر کھنڈر گھومتا ہے تو یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں۔ ہر اس شخص کا جو اپنے آپ کو عرب کہتا ہے یہ فرض ہے کہ اپنی عظیم و جلیل قوم کے مٹے ہوئے آثار و نقوش کی تلاش و جستجو میں سرگرداں ہو، اور اپنے آبا و اجداد کے فضائل و مناقب اور معالی ہمم کے آثار جہاں کہیں بھی ملیں محفوظ کرے، اور ان چیزوں کو اپنے بعد آنے والی نسلوں کے لیے ورثہ کے طور پر چھوڑ جائے۔

بلاشبہ اندلس کی سرزمین پر جگہ جگہ عربوں کے آثار تہذیب و عمران بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔ امت عربیہ کی تاریخ میں اندلس پر مسلمانوں کی سلطانی اور فرمانروائی کا دور متعدد اعتبارات سے قابل فخر اور ناقابل فراموش ہے۔ بلکہ بلا اندیشہ تردید میں یہ دعویٰ کر سکتا ہوں کہ اس کرۂ ارض پر انسان کے جو آثار پائے جاتے ہیں ان کے مقابلہ میں عربوں کے آثار کہیں زیادہ زندۂ جاوید بننے کے مستحق ہیں۔ پھر کسی کو حیرت کیوں ہو۔ اگر ایک عرب اپنے آبا و اجداد کے ان غیر فانی کارناموں، لازوال یادگاروں اور ہمیشہ باقی رہنے والے آثار پر فخر کرتا، ان کی جستجو میں سرگرداں رہتا اور ان کے دیدار کے لیے دور دراز ممالک کی مسافتیں طے کرتا، مختلف جہتوں اور گوشوں میں پہنچتا ہے، خود روتا، دوسروں کو رلاتا ہے۔ یہ چیزیں صرف ہمارے مجد ماضی کے آیات ناطقہ، اور بیّنات قاطعہ ہی نہیں ہیں کہ جن سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ گزرتے ہوئے زمانہ میں ہم کیا کر چکے ہیں بلکہ

یہ ایک حجتِ ملزمہ اور آیتِ معجزہ اس بات کی بھی ہے کہ اپنے دورِ حکومت و فرمانروائی میں ہم نے کچھ کیا تھا وہ اقتدار کے لحاظ سے بھی کتنا گرانمایہ تھا، اور اس بات کی دلالت بھی ہے کہ اگر ہم یہ کرلیں، اپنے اندر پھر وہی روح اور جذبہ پیدا کرلیں جو ہمارے اسلاف میں کارفرما تھا تو گزری ہوئی تاریخ ایک مرتبہ پھر دہرا سکتے ہیں، اور دنیا کو بتا سکتے ہیں کہ ہم جو کچھ تھے وہی پھر بن سکتے ہیں، بشرطیکہ اغیار و اجانب ہمارا دامن پکڑ پکڑ کر سنگِ راہ بننے کی کوشش نہ کریں۔

بلوغ و شعور کی منزل میں قدم رکھتے ہی اندلس کی عربی تہذیب و آثار سے میں ایک طرح کا والہانہ شغف محسوس کرنے لگا۔ وہاں کی تاریخ، وہاں کے حالات و واقعات، وہاں کے اخبار ہر چیز میں میرے لیے ایک غیر معمولی کشش تھی۔ یہاں تک کہ تقریباً چونتیس سال کی کاوش سے جسے بجا طور پر ایک عمر کہا جا سکتا ہے میں نے فرنچ سے عربی زبان میں مشہور ادیب و انشا پرداز شاتو بریان کا مشہور افسانہ "بنو سراج کا انجام" عربی زبان میں منتقل کیا۔ جس کا پلاٹ بنو سراج سے تعلق رکھتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اپنے ترجمہ میں حاشیہ کے طور پر اندلس کی تاریخ سے متعلقہ مواد بھی اور یورپین زبانوں سے لے کر شامل کر دیا، جس میں مملکتِ غرناطہ کے سقوط سے لے کر عربوں کی آخری جلا وطنی کے دَور تک کا سارا افسانہ بیان کر دیا۔ اس لیے کہ تاریخ کا یہ سارا حصہ ہمارے زمانہ میں مجہول صورت اختیار کیے ہوئے ہے۔

میری یہ ناچیز خدمت حسنِ قبول سے مشرف ہوئی۔ اپنی کتاب میں نہضتِ عربیہ کی پوری داستان میں نے بیان کر دی تھی۔ جس میں ایسے گوشے بھی تھے جو گریہ آور تھے۔ جنھیں پڑھ کر لوگوں کی آنکھوں سے سیلابِ اشک رواں ہو گیا۔ میں نے ان کارناموں کو اجاگر کیا تھا جن کی تاثیر و تاثر نے یہ رنگ اختیار کر لیا کہ جس نے ایک مرتبہ یہ کتاب پڑھ لی وہ بار بار اپنے آپ کو اس کے مطالعہ پر مجبور پانے لگا۔ کیونکہ یہ اپنی شاندار اور ناقابلِ فراموش ناکامی، عروج کی انتہا، زوال کی حدِ آخر، رفعت و سربلندی کا نقطۂ کمال، پستی و زبوں حالی کی آخری منزل تھی۔ یہ کہانی پڑھ کر لوگ روئے بھی اور اپنے ملی آثارِ گم گشتہ کی تلاش میں سرگرداں بھی ہوئے۔ ایک طرف اپنی قومی سربلندیوں کا تذکرہ ایک نیا ولولہ پیدا کرنے کا

موجب بنتا تھا، دوسری طرف اس کے زوال وہبوط کی نشان دہی عبرت و موعظت کی کیفیت پیدا کرتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چند سال کی مختصر مدت میں میری کہانی "موسراج کا انجام" کئی مرتبہ اپنے حواشی کے ساتھ چھپی اور ہاتھوں ہاتھ لی گئی۔

جرمنی کے شہر میونخ کے ایک مضافاتی قصبہ باغاریہ میں مجھے ایک نادر و نایاب کتاب مل ئی جس کا نام ہے "اخبار العصر فی انقضاء دولۃ بنی نصر"۔ میں نے اس کتاب سے بھی فائدہ ٹھایا، اور حسب ضرورت مواد اس سے لے کر اپنی کتاب میں شامل کر دیا۔

"اخبار العصر" کا مؤلف کون ہے؟ یہ نہیں معلوم۔ لیکن کتاب کے مطالعہ سے یہ بات اضح ہو جاتی ہے کہ مصنف نے بچشم خود سقوط غرناطہ کے لرزہ خیز حوادث اور وقائع کا مشاہدہ کیا تا۔ وہ اسی زمانہ کا آدمی ہے، اور اس نے جو واقعات درج کیے ہیں یا خود اس کے دیکھے ہوئے ں، یا ان لوگوں سے مروی ہیں جنھوں نے یہ واقعات و حوادث اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔

میرا خیال ہے مقری نے جب اپنی کتاب "نفح الطیب" لکھی ہے تو یہ کتاب یعنی "اخبار العصر" س کے پیش نظر تھی۔ کیونکہ "نفح الطیب" میں سطروں کی سطریں ایسی ملتی ہیں جو "اخبار العصر" سے لی گئی ں۔ بعد میں میں نے یہ کتاب جو میونخ سے مجھے حاصل ہوئی تھی اور جس کا مؤلف نامعلوم ہے، مطبعہ نار مصر سے بھی شائع کر دی تھی۔ اس کے ساتھ چار شاہی فرامین بھی تھے جو سلطان ابوالحسن علی بن حمد (یہ ابوعبداللہ کا والد ہے جو اندلس کا آخری فرمانروا تھا اور جس نے غرناطہ کی کنجیاں بادشاہ ر سی نینڈ کے سپرد کی تھیں) کے تھے۔

لیکن یہ جو کچھ تھا مطالعہ اور تحریر کا نتیجہ تھا۔ اندلس کے بارے میں میرے دل کے اندر جو ـبہ مچل رہا تھا وہ صرف قلم کاری سے تسکین نہیں پا سکتا تھا۔ حسرت یہ تھی کہ آنکھیں سرزمین س کے دیدار سے شادکام ہوں۔ میں وہاں کے شہروں میں گھوموں۔ گلیوں کے چکر کاٹوں اور ـ ایک چپے اور گوشے تک پہنچوں۔ جو کچھ پڑھ چکا ہوں اسے آنکھوں سے دیکھوں۔

لیکن انسان جو کچھ چاہتا ہے ضروری نہیں ہے وہ پورا بھی ہو، اور اگر پورا ہو بھی تو یہ قطعاً

ضروری نہیں کہ اسی وقت پورا ہو جب دل میں ترنگ اٹھے۔ رہ رہ کر میرے دل میں کسک پیدا ہوتی کہ اس دیار تک پہنچوں جہاں ہمارے آباو اجداد نے فتح و کامرانی کے جھنڈے گاڑے تھے۔ جہاں انھوں نے ایک نئی تہذیب کی تخلیق کی تھی۔ جہاں پہنچ کر ایک نئی دنیا انھوں نے بسائی تھی، وہاں جاؤں، وہاں کے حالات جمع کروں۔ جو کچھ پڑھا ہے۔ جو کچھ سنا ہے، جو کچھ دیکھا ہے قلم کی مدد سے کاغذ پر جمع کر دوں۔ لیکن عوائق دامن پکڑتے رہے۔ مشغولیتیں عناں گیر ہوتی رہیں کبھی کبھی تو ایسا اندیشہ ہوتا کہ شاید یہ آرزو پوری نہ ہو سکے، اور موت کا پیامبر دیار اندلس کے بجائے دوسری دنیا میں لے جائے۔ لیکن خدائے رحمٰن و رحیم کا شکر و سپاس کس زبان سے ادا کیجیے کہ بالآخر یہ حسرت دیرینہ پوری ہوئی۔ اور سر و سامان سفر بہم پہنچا کر میں نے اندلس کی راہ لی۔ یہ واقعہ ۱۳۴۸ھ (۱۹۳۰ء) کا ہے۔

یہ زمانہ وہ تھا کہ میں جنیوا میں مقیم تھا، اور جمعیت اقوام (League of Nations) کے اجلاس پابندی کے ساتھ وہاں ہو رہے تھے۔ اس موقع پر حالات و مصالح کا تقاضا یہ تھا کہ میں جنیوا میں مقیم رہوں۔ میرے بعض دوستوں نے مشورہ دیا کہ اپنے ارادہ کو عملی جامہ پہنانے کے سلسلہ میں مجھے جلد بازی سے کام نہ لینا چاہیے، اور اگلے موسم سرما یا موسم بہار میں سفر ہسپانیہ کا ارادہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اندلس کے جن مقامات پر میں جانا چاہ رہا تھا وہاں کی شدید گرمی میرے لیے ناقابل برداشت ہوگی۔ مگر ان مشوروں کی پذیرائی میرے لیے ممکن نہ تھی۔ سفر کا ارادہ مستحکم ہو چکا تھا، اور اب میں کسی وجہ سے بھی اس میں تغیر یا تاخیر کرنے پر تیار نہ تھا۔ گزشتہ کئی سال سے یہ آرزو میرے دل میں مچل رہی تھی۔ جب بھی میں نے سفر کا ارادہ کیا کوئی نہ کوئی مانع پیدا ہو گیا، اور مجھے اپنا ارادہ ملتوی کر دینا پڑا۔ اب اگر میں پھر سرما اور گرما، یا ربیع و خریف کے چکر میں پڑ جاتا تو نہ جانے پھر کب نوبت آتی۔

یورپ کی سیاحت خوب جی بھر کے کر چکا ہوں۔ شاید ہی کوئی شہر ہو جہاں میرے قدم نہ پہنچے ہوں۔ بعض جگہ تو کئی کئی مرتبہ گیا ہوں، اور وہاں کے حالات و واقعات سے اچھی طرح دوچار

ہوا ہوں۔ یورپ کے شمال میں اسکنڈے نیویا اور جنوب میں بلادِ ہسپانیہ کے سوا کوئی مقام ایسا نہیں ہے جو میرا دیکھا ہوا نہ ہو۔ جہاں تک اسکنڈے نیویا کا تعلق ہے ہم جیسے لوگوں کے لیے وہاں جانا اور نہ جانا برابر ہے۔ کیونکہ نہ اس کی کوئی خاص کشش ہے۔ نہ کوئی خاص بے رغبتی۔ گئے تو بھلا نہ گئے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اندلس کا معاملہ دوسرا ہے۔ بلوغ و شعور کی سرحد میں داخل ہونے کے بعد سب سے پہلا جو جذبہ ابھرا، وہ یہی تھا کہ جس طرح بھی ہو وہاں پہنچا جائے۔ ہم جیسے شخصوں کے لیے اس سفر میں تاخیر کم از کم اپنے ارادے کی حد تک تو مناسب نہیں، اور اب یہ فرصت جو ہم پہنچی، اور یہ وقت جو ملا تو چند ہی روز کے اندر سارے مراحل طے کر کے مسافر اپنے سفر پر چل کھڑا ہوا

چونکہ اس سفر کا مقصد اصلی یہ تھا کہ آثار عرب کے سلسلہ میں یہ بھی معلوم کیا جائے کہ دیارِ مغرب میں وہ کس طرح آئے اور کہاں کہاں پہنچے۔ لہذا ہمارے لیے یہ ضروری تھا کہ سب سے پہلے اس سلسلہ میں ہم سرزمین فرانس کا رخ کریں۔ جہاں ان کے گھوڑوں کی ٹاپیں زمین کو کچلتی ہوئی پہنچ گئی تھیں۔ بلکہ جنوبی فرانس میں تو انھوں نے کشورکشائی کا پرچم بھی لہرایا تھا، جس کے بعد بلادِ فرنگ میں بھی وہ اسی طرح سے پہنچے جس طرح بلاد قوط (گوتھ) اور جلالقہ وغیرہ ممالک امم مغرب کے ممالک میں وہ مظفر و منصور بن کر داخل ہو گئے تھے۔ جہاں انھوں نے دشمن کی قوت پارہ پارہ کر دی تھی۔ اور خود ایک مستحکم چٹان کی صورت اختیار کر لی تھی۔

اب میری داستان سیاحت سنیئے:

۱۷ر جون ۱۹۳۰ء،

نوران ہو کر میں پیرس پہنچا۔ رات بھر یہیں رہا۔ میرے یہاں پہنچنے کی اطلاع دو پرجوش اور مستعد نوجوانوں کو ہو گئی تھی جن کا شمار بہترین ادبائے مغاربہ میں ہوتا ہے۔ ایک سید احمد بلافریج، دوسرے سید محمد الفاسی۔ ان میں سے اول الذکر بیوتات اندلسیین کے ذوائب میں سے ہیں، اور ثانی الذکر اندلس کے فہریین کے جد کی آل ہیں۔ اور فاس کے اعیان میں جن کا شمار ہوتا ہے۔ ابھی ریل سے اترا بھی نہیں تھا کہ اسٹیشن کے پلیٹ فارم پر یہ دونوں نوجوان خوش آمدید کہنے کے لیے موجود تھے۔

ہم سب لوگ اسٹیشن سے باہر نکلنے کے بعد ایک ہوٹل پہنچے۔ جس کا نام اوالیان پالاس ہے اور جو شارع برون میں (Boulevard Brune) میں واقع ہے۔ میں نے ان دونوں سے اپنا مقصد سفر بیان کیا۔ یہ لوگ یونیورسٹی میں اپنا ٹرم ختم کرنے کے بعد عازم وطن ہو رہے تھے۔ لیکن انھوں نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اس سیاحت میں کچھ عرصہ تک وہ میرے ساتھ رہیں گے۔ میں بھی اس پر تیار ہو گیا۔

میرے پیرس پہنچنے کے دوسرے دن شام کے طلبہ کی ایک جماعت ہم سے ملنے آئی۔ ان لوگوں سے ملاقات کر کے مجھے بہت خوشی ہوئی۔ پھر ہم لوگ ایک عربی ریستوران میں جمع ہوئے، اور وہاں مختلف معاملات و مسائل پر تبادلۂ خیالات کرتے رہے۔ یہاں سے فارغ ہو کر سید محمد فاسی اور احمد بلافریج کے ساتھ میں مکتبۂ غوتنر میں گیا۔ اس مکتبہ میں کتب شرقیہ ہر طرح کی مل جاتی ہیں۔ یہاں سے میں نے کئی کتابیں جو اندلس سے متعلق تھیں خریدیں۔

ہوٹل اولیان پالاس کے پاس جب میں پہنچا تو بالکل اتفاقاً حسین رؤف بے سے مڈبھیڑ ہو گئی۔ یہ اس جنگی جہاز حمیدیہ کے مشہور کپتان تھے جس نے پہلی جنگ عظیم کے نہایت نازک معرکوں میں نہایت نمایاں حصہ لیا تھا، اور جو ایک عرصہ تک حکومت ہسپانیہ کے امیرالبحر کے منصب پر فائز رہے تھے۔ رؤف بے سے مل کر مجھے بہت خوشی ہوئی۔ کیونکہ ۱۹۲۴ء میں بمقام آستانہ ہم دونوں کافی عرصہ تک ایک ساتھ رہے تھے۔

یہیں رحمی بے بھی مجھ سے ملاقات کے لیے آئے۔ یہ جنگ عظیم کے زمانہ میں ازمیر کے گورنر تھے اور انجمن اتحاد و ترقی کے ممتاز ارکان میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ ترکیہ کے قابل فخر لوگوں میں ایک یہ بھی تھے۔ میرے اور میرے ابن عم امین مصطفےٰ ارسلاں کے یہ بڑے گہرے دوستوں میں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اچانک اور غیر متوقع طور پر رؤف بے اور رحمی بے سے مل کر مجھے بے اندازہ مسرت ہوئی۔ جن سے ہماری دوستی کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ ان لوگوں کو لے کر میں عربی ریستوران میں گیا جہاں ہم نے کھانا کھایا جو مغربی طرز کا پکا ہوا تھا۔ اسی دوران میں عربی موسیقی کا رس بھی ہمارے

کانوں میں ٹپکتا رہا۔ خاص طور پر نغمۂ اندلس۔ یہ رات بھی کتنی عجیب تھی۔ یہ دن بھی کتنا دلفریب تھا تقریباً پانچ روز تک پیرس میں قیام رہا۔ پھر ریل پر بیٹھ کر میں تولوز یعنی طلوزہ[1] روانہ ہوا۔ اسٹیشن پر پیرس کے جوانان عرب الوداع کہنے کے لیے موجود تھے۔ ان سب نے نعرہ لگایا:

"عرب زندہ باد۔"

اور اسٹیشن اس نعرہ سے گونج اٹھا۔

آٹھ گھنٹے کی مسافت کے بعد ہماری ریل طلوزہ پہنچی۔ اسٹیشن سے قریب ہی ایک ہوٹل ترمینوس[2] میں ہم ٹھہر گئے۔

دوسرے روز ہم قرقشونہ[3] روانہ ہوئے۔ یہ مقام آثار عرب کا گہوارہ ہے۔ شہر اور قلعہ کی میں نے زیارت کی۔ شہر پناہ کی دیواروں پر چڑھا، اور گھوما۔ تقریباً دو گھنٹے کے گشت کے بعد پھر طلوزہ واپس آگیا۔ اب شام ہوچکی تھی۔ قرقشونہ اور طلوزہ کی مسافت ریل سے دو گھنٹے سے زیادہ کی نہیں ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آغاز کلام فرانس کے اس حصہ سے کروں جہاں عربوں نے پرچم فتح وظفر لہرایا تھا۔ پھر ہسپانیہ کی طرف متوجہ ہوں۔ جہاں کئی سو برس تک عربوں نے حکومت کی تھی۔ یہ اس لیے کر رہا ہوں کہ میرے سفر کا آغاز فرانس سے ہوا ہے۔ اور جب کہ اس سفر سے میرا مقصد یہ ہے کہ عرب کے آثار و اخبار کا استقصاء کروں، خواہ وہ یورپ کے کسی گوشہ

---

[1] اس کا موجودہ نام Toulouse ہے۔

[2] Terminus

[3] بجھاب Cacassonne کہتے ہیں۔

اور قطعہ میں کیوں نہ ہوں، تو مجھے اس بندھے ہوئے راستہ سے صرف اس صورت میں روگردانی کرنا پڑے گی جب سیاق بحث کا اقتضا ہو۔

اگر میں پہلے اندلس کے اس مقام پر پہنچ جاتا جہاں عرب پہلے پہل اترے تھے تو پھر ترتیب کا اقتضا یہ ہوتا کہ سب سے پہلے جبل طارق کو زیر بحث لاتا۔ پھر جزیرۂ خضراء، پھر ترشیش، پھر قرطبہ، پھر طلیطلہ تک، یعنی جنوب سے لے کر شمال تک پہنچتا۔ اور اس کے بعد اس منزل کو ختم کر کے اربونہ، قرقشونہ، نیم، افینیون سے لے کر کوہ آلپس اور مابین اطالیہ و فرانس و سویزرلینڈ میں آثار عرب کی جستجو کرتا۔

اور واقعی میں ایسا ہی کرتا اگر جلاوطن نہ ہوتا، اور اپنے وطن شام میں میرا قیام ہوتا۔ پھر اندلس تک کا میرا سفر اسی راستہ سے ہوتا جسے ہمارے اجداد نے طے کیا تھا۔ لیکن غریب الوطنی نے مجھے وطن سے دور لا پھینکا ہے۔ میرا ملک غلام ہے اور میں یورپ میں بود و باش اختیار کرنے پر مجبور ہوں۔ لہذا اندلس کا سفر بجائے جنوب کے شمال کی طرف سے مجھے کرنا پڑ رہا ہے یعنی جہاں میں اب مقیم ہوں۔ گویا دوسرے الفاظ میں میرا آغاز سفر اس جگہ سے ہو رہا ہے جہاں عربوں کے فتوحاتِ یورپ کی انتہا ہوئی تھی۔ نہ کہ وہاں سے جہاں سے انھوں نے مارچ کیا تھا۔

بہرحال مقصود جب یہ ٹھہرا کہ آثار سلف کا استقرا کیا جائے اور ان کے نقوش قدم لیے جائیں۔ جہاں جہاں بھی تاریخ رہنمائی اور یورپ کی سرزمین نشان دہی کرے تو پھر تعیین مکان اور التزام مقام کی کوئی خاص ضرورت باقی نہیں رہتی۔ ہم وہ سب کچھ بیان کریں گے جو ہم نے دیکھا، اور عربوں کے فتوحات یورپ کے بارے میں ہم نے معتبر اور مستند کتابوں سے حاصل کیا۔ لہذا کسی خاص ترتیب کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ ہم جنوبی فرانس، شمالی اٹلی، کوہ آلپس کے مضافات اور وہ مقامات جو آج کل تین ملکوں یعنی فرانس، اٹلی اور سویزرلینڈ کے درمیان واقع ہیں سب کو زیر بحث لائیں گے۔

درحقیقت میرا موضوع عربوں کی وہ یادگار اور ناقابل فراموش جنگیں ہیں جو انھوں

نے سرزمین فرانس پر، شمالی اطالیہ میں اور قلب سویزہ (سویزرلینڈ) میں لڑیں۔ میرا یہ دعویٰ شاید خودستائی پر محمول نہ کیا جائے کہ عربی زبان میں اس موضوع پر یہ پہلی مستقل تاریخ ہے [1]۔

---

[1] اور واقعی اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ امیر شکیب ارسلان نے یہ کتاب لکھ کر وقت کی اہم ضرورت پوری کر دی ہے، اور اس معاملہ میں قابل رشک حیثیت حاصل کر لی ہے، کیونکہ انگریزی، فرنچ اور عربی زبان تک میں اس اہم موضوع پر اتنا مکمل اور مستند مواد کسی ایک کتاب میں نہیں ملتا۔

(رئیس احمد جعفری)

رئیس احمد جعفری

امام مالکؒ کے حالات و سوانح

ولادت و نسب

مدینۂ منورہ کے شمال میں ۳۲ فرسخ کے فاصلہ پر ایک مقام ہے "ذوالمروہ" یہ بڑی سرسبز و شاداب جگہ ہے۔ یہاں چشمے ہیں، کھیت ہیں، باغات ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کسی ریگ زار کے بیچوں بیچ کوئی نخلستان ابھر آیا ہے۔ پہلی صدی ہجری کے آخری سال میں ایک ایسے دن جسے زمانہ کی تقویم نے محفوظ نہیں رکھا ہے، ایک بچہ پیدا ہوا۔ گیہواں رنگ۔ بڑا سا سر، لمبے لمبے کان —— یہ تھا مالک بن انس۔ ہر روز نہ جانے کتنے بچے ہر شہر میں پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ جب تک کوئی خاص وجہ نہ ہو ان کی تاریخ دیوم اور وقت ولادت کون یاد رکھتا ہے؟ یہ بھی ایک معمولی بچہ تھا جس کے بارے میں ولادت کے وقت ضروری تفصیلات کسی نے یاد نہ رکھیں۔ لیکن جب وہ بڑا آدمی بن گیا تو ان تفصیلات کی جستجو ہوئی۔ چنانچہ سالِ ولادت تک اختلاف سے نہ بچ سکا۔ کوئی ۹۰ ہجری بتاتا ہے، کوئی ۹۱، کوئی ۹۲، کوئی ۹۴ یا ۹۵، یا ۹۶ یا ۹۷۔ لیکن سالِ ولادت کے سلسلہ میں مشہور قول ۹۳ ہے[1] کوئی دوسرا قول اس سے مرجح نہیں ملتا۔ بلکہ خود امام مالک سے روایت ہے کہ وہ اپنا سالِ ولادت یہی بتاتے ہیں[2]۔

---

[1] قاضی عیاض (ترتیب المدارک)

[2] ذہبی، (طبقات الحفاظ)۔ "یحییٰ بن بکیر کا قول ہے کہ میں نے امام مالک کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں ۹۳ھ میں پیدا ہوا۔" (ص ۱۹۸)۔

معلومات ضروریہ

کسی شخص کے احوال و سوانح پر توجہ کرنے کی اس وقت ضرورت ہوتی ہے جب وہ کوئی نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتا ہو۔ خاص طور پر اگر اس کی حیثیت امام کی اور دوسروں کی مقلد کی ہو، تو اور زیادہ اس کے احوال و سوانح کی چھان بین اور تحقیق و تدقیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ امام مالک اپنے وقت کے امام اور پیشوا تھے، اور،

> "ہر مقلد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس امام کا حلقۂ تقلید اس نے اپنے گلے میں ڈالا ہے اس کے حالات و کوائف، اور سوانح سے پورے طور پر واقف ہو، اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ اپنے امام کے مناقب، شمائل، فضائل، سیرت، کردار، نسب، خاندان، پایۂ علمی، صحت اقوال و گفتار، نام و حسب، کنیت، اور سب سے بڑھ کر یہ اس کے عہد و عصر، شہر، وطن، اور اس کے اصحاب و تلامذہ سے پوری پوری واقفیت نہ رکھتا ہو۔"[1]

پس ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے ہم امام صاحب کے بارے میں یہ سب معلومات حاصل کرلیں۔

والدۂ محترمہ

بدقسمتی سے امام صاحب کی والدہ کا نام بھی مختلف فیہ ہے۔ ایک روایت کے مطابق ان کا نام عالیہ[2] اور دوسری کے مطابق طلیحہ[3] تھا۔ طلیحہ کے والد کا نام غیر معلوم ہے۔ عالیہ شریک

---

[1] محمد بن محمد مخلوف: (شجرۃ النور الزکیہ فی طبقات المالکیہ) ص ۲، ماخوذ از "کشف الظنون"۔

[2] ملاحظہ ہو "ترتیب المدارک" ج ۱، ص ۱۲۔ نیز سیوطی کی "تزئین الممالک" ص ۴، نیز "الدیباج المذہب" مطبوعۂ مصر، ص ۱۷۔

[3] طلیحہ، طلحہ کی تصغیر ہے۔

بن عبدالرحمٰن ابن شریک کی صاحبزادی تھیں۔ بہرحال امام صاحب کی والدہ اگر بنت شریک تھیں تو محطانیہ تھیں۔ ان کے والد شریک کے حالات تاریخی جستجو کے باوجود بہم نہ ہو سکے۔ اور اگر وہ طلیحہ تھیں تو بھی ناواقفیت کا پردہ بدستور حائل رہے گا۔ کیونکہ ان کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے صرف یہ ہے کہ وہ ایک آزاد کردہ باندی تھیں۔ لیکن کس کی؟ یہ نہیں معلوم۔ لیکن ایک بات بہرحال ثابت شدہ ہے، یعنی یہ کہ امام صاحب کی والدہ دل سے یہ چاہتی تھیں کہ ان کا بیٹا عالم و فاضل بنے۔ وہ علم و فضل کی قدرشناس تھیں۔ علما کے درجہ اور مرتبت سے واقف تھیں۔ اپنے ہونہار اور نوعمر بچّہ کو طلب علم پر بار بار اکساتی رہتی تھیں، جس کی ضروری تفصیل آگے آئے گی۔

والدِ محترم

امام صاحب کے والد کا نام نامی انس تھا۔ یہ چار بھائی تھے۔

۱۔ اویس

۲۔ نافع ابوسہیل

۳۔ ربیع ابومالک

۴۔ انس بن مالک بن ابی عامر

انس چاروں بھائیوں میں سب سے بڑے تھے [۱]۔

انس کے حالات بھی پورے طور پر نہیں معلوم ہوتے۔ نہ ان کے پیشہ کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کوئی روایت ملتی ہے [۲]۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ان چاروں بھائیوں نے اپنے والد مالک بن ابی عامر [۳] سے روایت کی ہے۔ خود انس کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ مالک نے ان سے

---

[۱] ابن اثیر (الکامل) ج ۶، ص ۱۷، مطبوعہ مصر، نیز "ترتیب المدارک" ج ۱، ص ۱۲

[۲] ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۷

[۳] قاضی عیاض (ترتیب المدارک) ج ۱، ص ۱۶

اور انھوں نے اپنے والد ابو عامر سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے حدیث غسل و لباس کی روایت کی ہے [1]۔ یہ انس حرب [2] کے باشندے تھے اور تیر بنانے کا کام کیا کرتے تھے [3]۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام مالک نے اپنے والد سے جو حدیث روایت کی ہے وہ ایک دوسری حدیث ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے [4]۔

بہر حال ان اقوال مختلفہ سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے والد اگر راوی ہیں بھی تو صرف ایک ہی حدیث کے۔ ان کا شمار بہر حال اصحاب حدیث میں نہیں کیا جا سکتا۔

حدیث کے بعد فقہ کی باری آتی ہے۔ مقدسی حنبلی (۱۱۰۰ھ) کہتے ہیں:

"امام مالک کے والد انس فقیہہ تھے" [5]۔

---

[1] قاضی عیاض نے اس حدیث کا ذکر کیا ہے۔ لیکن مؤطا امام مالک کے "باب الغسل" میں تلاش کے باوجود یہ حدیث مجھے نہیں ملی۔ اسی طرح سیوطی نے "اسعاف المبطاء برجال المؤطا" میں امام صاحب کے والد انس کا نام رجال مؤطا کے ذکر میں نہیں لیا ہے۔ [2] حرب ــــ ایک قصبہ ہے صنعاء (یمن) کے راستہ میں (یاقوت الحموی، ج ۳، ص ۲۴۴، مطبوعۂ مصر)۔ [3] قاضی عیاض (ترتیب المدارک، ج ۱، ص ۱۶)۔ [4] السیوطی (تزیین الممالک فی مناقب الامام مالک، ص ۴، ۵ ــــ جس حدیث کا ذکر ہے یہ ہے:

"تین چیزیں ہیں جن سے جسم فرحت حاصل کرتا ہے خوشبو، ملائم کپڑا، اور شہد"

آگے چل کر سیوطی نے خطیب کے کلام سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس حدیث کے سوا، انس نے کوئی حدیث روایت نہیں کی۔ [5] مرعی بن یوسف المقدسی، حنبلی، شامی: (تنویر لبصائر المقلدین فی مناقب الائمۃ المجتہدین، بارھویں صدی ہجری کا یہ قلمی نسخہ دار الکتب مصریہ (قاہرہ) میں محفوظ ہے۔ ص ۱۱۔

لیکن انس کی طرف فقیہہ ہونے کی نسبت بھی درست نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک قسم کا سہو قلم ہے۔ یعنی بیٹے کا وصف باپ کی طرف منسوب ہوگیا۔ اور ایسا ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا جائے "انس ابو مالک الفقیہہ" بظاہر یہ وصف ہے تو باپ کا، لیکن حقیقۃً بیٹے (مالک) کا ہے۔

جدّ بزرگوار

امام صاحب کے دادا کا نام مالک بن ابی عامر تھا۔ کنیت ابوانس۔ انہی نے ترک وطن کیا یہ یمن کے رہنے والے تھے۔ لیکن وہاں سے حجاز آئے اور مدینہ میں بود و باش اختیار کر لی [۱]۔

یمن کیوں چھوڑا؟ اور حجاز کی سکونت کیوں اختیار کی؟ اس کے بارے میں روایت یہ ہے کہ والی یمن کے ظلم سے تنگ آکر ترک وطن کا فیصلہ کر لیا۔ بنو تیم بن مرّہ کی طرف طبیعت کا رجحان ہوا، انہی سے بھائی چارہ کر لیا، اور انہی کے ساتھ رہنے لگے۔ اس بھائی چارہ کے سلسلہ میں روایت یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن عثمان ابن عبداللہ تیمی اور مالک بن ابوعامر کی ملاقات مکّہ کے راستہ میں ہوئی۔ عبدالرحمٰن نے کہا:

"اے مالک ــــــ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ اگر تمھارے علاوہ کوئی دوسرا ہمیں پکارے توہم انکار کر دیں؟ اور یہ کہ ہمارا اور تمھارا اخون ایک ہو جائے؟ ہماری توہین تمھاری توہین بن جائے؟"

مالک نے یہ بات مان لی [۲]۔

مالک سے عبدالرحمٰن نے یہ استدعا ان کی شہرت اور تنومندی کی بناپر کی ہوگی۔ چنانچہ ایک دوسری روایت یہ ہے کہ مالک نے یہ معاہدہ کرنے سے انکار کر دیا، اور کہہ دیا،

"مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں"۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ بھائی چارہ ابوعامرہ اور عثمان بن عبید اللہ کے مابین ہوا [۳]

---

[۱] ترتیب المدارک: ۱ ، ۱۵

[۲] ترتیب المدارک، ج ۱، ص ۱۶،

اس موقع پر بھائی چارہ کے سلسلہ میں مختلف روایات درج ہیں۔

[۳] ملاحظہ ہو الزوادی ر مناقب، ص ۴۹

تھا۔ عبدالرحمٰن بن عثمان سے نہیں۔ نیز یہ کہ یہ واقعہ عہد جاہلیت کا ہے دور اسلام کا نہیں۔ ایک اور روایت میں بتایا گیا ہے کہ فریق دوم عثمان نہیں بلکہ عبداللہ بن جدعان تھے۔ بہرحال اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، اور کسی کو کسی پر ترجیح دینا آسان نہیں۔

یمن سے ہجرت

بہرحال ایک بات اختلاف سے بالا ہے۔ یہ کہ یہ خاندان یمن سے ہجرت کر کے آیا، اور تیم بن مرہ قرشی کے ساتھ رہنے لگا۔ خواہ اس کی بنیاد بھائی چارہ ہو یا اس خاندان میں شادی [۱] محمد بن اسحٰق صاحب سیرت نے غلط طور پر انھیں موالی [۲] بتایا ہے۔ ابن شہاب زہری کا قول ہے کہ یہ امام مالک کا خاندان تیمیین کا موالی تھا۔ لیکن مالک اس قول سے انکار کرتے ہیں۔ وہ ابن شہاب اور ابن اسحٰق دونوں کے اس قول سے برہم ہیں، اور اس کی تردید کرتے ہیں جس کی تفصیل آئندہ اپنے موقع پر آئے گی۔

بہرحال یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ امام مالک کا خاندان یمنی اور خالص عرب ہے، صحیح النسب بھی۔ قریش کے ساتھ جس کا رشتہ ولا تھا۔ لہذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے۔ ایک عرب تھے شریف کریم [۳]۔

ایک ضروری تحقیق

گزشتہ صفحات میں امام مالک کی والدہ کے بارے میں ہم یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ وہ مولاۃ (آزاد کردہ باندی) تھیں۔ ایک روایت کے مطابق عثمان بن عبید اللہ کی، جو عبدالرحمٰن کے

---

[۱] الزوادی۔

[۲] ابن عبدالبر: (الانتقاء) ص ۱۱
قاضی عیاض: (ترتیب المدارک)

[۳] ایضاً

والد تھے، جنھوں نے ابوعامر (امام مالک کے دادا) سے بھائی چارہ کیا تھا۔ لہذا ہوسکتا ہے کہ اس خاندان کی ولاء قریش، سسرالی رشتہ کی یعنی امام مالک کی والدہ کی تابع ہو لے۔ ایک اور روایت کے مطابق امام صاحب کی والدہ عبیداللہ بن معمر کی مولاۃ تھیں جو تیم بن مرہ قریشی کے ایک فرد تھے ۲ے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ امام صاحب کی والدہ کو مولاۃ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ ولا کس قسم کی ہے؟ آیا ولاء موالات، یا ولاء عتاق؟ نیز یہ کہ امام صاحب کی والدہ بطور خود باندی تھیں؟ یا ان کے ماں باپ یا دادا دادی میں سے کوئی غلام تھا؟ اگر یہ ولاء، ولاء موالات تھی تو آیا یہ شوہر کے ہاں آنے کے بعد بھی جاری رہی؟ اس سلسلہ میں روایات اس درجہ مختلف اور متضاد ہیں کہ کسی صحیح رائے اور نتیجہ تک پہنچنا آسان نہیں ہے۔ نہ یہ بات متعین ہوسکتی ہے کہ آیا وہ ایک عربی نژاد خاتون تھیں؟ یا غیر عرب خاندان کی ایک فرد تھیں؟ یہ بھی نہیں معلوم ان کے والد ماجد کا اسم گرامی کیا تھا؟ کیونکہ روایات کا اختلاف واضطراب اس سلسلہ میں بہت زیادہ ہے ۳ے۔

مالک بن ابی عامر

امام صاحب کے دادا مالک بن ابی عامر کے ذکر کے سلسلہ میں امام صاحب کے والد اور والدہ کے بارے میں ہمیں کافی معلومات حاصل ہو چکے ہیں۔

ابوانس، یعنی مالک بن ابی عامر کے بارے میں روایت ہے کہ ان کا شمار کبار تابعین اور

۱ے ترتیب المدارک

۲ے الاصابہ، ج ۴ ص ۲۰۰

۳ے قاضی ابوعبداللہ التستری المالکی نے اس بحث پر کافی طویل گفتگو کی ہے۔ نیز دوسرے اصحاب نے بھی کافی قلم فرسائی کی ہے۔

جیّد علماء میں ہوتا تھا۔ انھوں نے متعدد صحابہ سے روایت حدیث کی تھی۔ چنانچہ اپنے پوتے (امام مالک) کا مصدر اور سرچشمۂ علم وہی ہیں [1] رجال مؤطا میں بھی ان کا ذکر ہے۔ نسائی نے ان کو ثقہ مانا ہے [2]۔ ابو عامر کی طرف ایسے کارنامے منسوب ہیں جن میں سے بعض کی تائید صفحات تاریخ سے ہوتی ہے۔ بعض کی نہیں۔ کہا جاتا ہے یہ ان چار آدمیوں میں سے ایک تھے۔ جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی لاش ان کے حادثۂ قتل کے بعد رات کے وقت اٹھا کر دفن کی تھی۔ طبری نے بھی اپنی تاریخ میں اس کا ذکر کیا ہے [3] اور اسی خاندان کے ایک فرد سے یہ روایت لی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی روایتیں ابو عامر کے سلسلہ میں ہیں۔ مثلاً یہ کہ حضرت عثمان بن عفان کے عہد خلافت میں انھیں افریقہ کی جنگ میں بھیجا گیا تھا۔ اور یہ کہ اس معرکہ میں انھوں نے فتح حاصل کی۔ لیکن اس روایت کی تائید تاریخ سے نہیں ہوتی۔ کیونکہ عہد عثمانی میں جن لوگوں نے یہ معرکہ سر کیا ان کے نام تاریخ میں معروف و محفوظ ہیں۔ ابو عامر کے بارے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جمع مصاحف کا کام شروع کیا تو انھوں نے بھی اس میں حصہ لیا، اور مصاحف کی کتابت کی [4]۔ اس روایت کی تائید خود امام مالک کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ

> "میرے دادا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ کے ایک قاری تھے، اور مصاحف کی کتابت کیا کرتے تھے۔"

---

[1] السیوطی: (اسعاف المبطاء) ص ۲۱۱

تزئین الممالک ص ۴

ترتیب المدارک ۱/ ۱۶،

[2] الخزرجی: (تذہیب الکمال فی اسماء الرجال)

[3] تاریخ الامم والملوک: ۵/ ۱۴۴

[4] ترتیب المدارک، ج ۱ ص ۱۶، نیز اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو "الدیباج المذہب"

ایک اور موقع پر ان کے بارے میں امام مالک کا قول ہے کہ ان کے دادا مالک کاتبوں کو املا کرایا کرتے تھے[۱]۔

ترک وطن کا سبب

ایک اور بات بھی حل نہیں ہو پاتی۔ یعنی یہ کہ یہ ابو عامر یمن سے حجاز کس زمانہ میں تشریف لائے؟ اس سلسلہ میں جو روایت ہمارے علم میں ہے وہ صرف یہ ہے کہ "مالک بن ابی عامر والی یمن کے ظلم سے تنگ آکر ترک وطن پر مجبور ہو گئے تھے[۲]۔ لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ والی کون تھا؟ اس کا نام کیا تھا؟ یہ معلوم ہو جاتا تو آسانی سے پتہ چل سکتا تھا کہ وہ مدینہ میں کب آئے تھے؟ کم از کم یہ تعیین تو آسانی سے ہو سکتی تھی کہ قریب قریب وہ زمانہ کون سا تھا، جب وہ یمن سے مدینہ تشریف لائے تھے؟

ایک دوسرا اضطراب جس میں ہم مبتلا ہیں یہ ہے کہ ان کے سنہ وفات کی تحدید و تعیین بھی ایک امر دشوار ہے۔ سیوطی کے نزدیک ان کی وفات سنہ ۷۴ھ میں ہوئی[۳] ابن خزرجی سنہ ۹۴ھ بتاتے ہیں[۴]۔ عبد البر کے خیال میں سنہ ۱۰۰ھ کے لگ بھگ وہ اس دنیا سے سدھارے[۵]

---

[۱] "المصاحف" لابی بکر عبداللہ بن ابی داؤد السجستانی ص ۲۶ و ۲۱، مطبوعہ مصر ——— اس کتاب میں امام مالک کے دادا کا نام مالک بن انس لکھا ہے جو غلط ہے۔ اس غلطی کی تصحیح ناشر نے نہیں کی۔

[۲] ابن عبد البر "الانتقاء" ص ۱۲

[۳] اسعاف المبطاء، ص ۲۱۲

نیز ابن العماد حنبلی نے بھی اپنے "وفیات" میں سنہ ۷۴ھ لکھا ہے۔ ملاحظہ ہو "شذرات الذہب" ج ۱، ص ۸۲۔

[۴] خلاصہ "تذھیب الکمال" ص ۳۱۴

[۵] "تجرید التمہید" لما فی الموطا من الاسانید ص ۱۸۴

قاضی عیاض کی رائے میں سال وفات ۱۱۲ھ ہے۔ ابن فرحون نے "الدیباج المذہب" میں بھی اسی کی تائید کی ہے۔

ان روایات مختلفہ میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے۔ البتہ کچھ اندازہ جو اس سلسلہ میں لگایا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز جن کا عہد خلافت ۹۹ھ سے ۱۰۱ھ تک ہے ابوانس سے صلاح و مشورہ کیا کرتے تھے [۲]۔

ابوعامر

ابوعامر یعنی امام صاحب کے والد کے دادا کے دو نام لیے جاتے ہیں۔ ایک تو "عمر" سیوطی نے بھی یہی لکھا ہے [۳]۔ لیکن ابن خلدون نے قوسین میں ان کا نام 'نافع' درج کیا ہے [۴] لیکن میں ان دونوں میں سے کسی نام سے بھی مطمئن نہیں ہوں۔ اس لیے کہ کتب صحابہ و رجال میں ابو عامر کا ابوعامر ہی کے نام سے ذکر ملتا ہے۔ ان کے والد کا نام عمرو تھا، 'عمر' شاید اسی غلط ملط کا نتیجہ ہے۔ 'نافع' ان کے پوتے کا نام تھا۔ لہذا ابن خلدون نے اسی مغالطہ میں ان کا نام نافع لکھ دیا۔

ابوعامر کے صحابی رسولؐ ہونے یا نہ ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ انھوں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام مغازی میں حصہ لیا، سوا غزوۂ بدر کے [۵] اور

---

[۱] "الترتیب" ج ۱، ص ۱۶

[۲] "الدیباج المذہب" مطبوعۂ مصر، ص ۱۸

[۳] "تزئین الممالک" ص ۴

[۴] "التاریخ" ج ۲، ص ۱۴

[۵] "الدیباج" ص ۱۷، مطبوعۂ مصر

نیز "التنویر" (مقدمہ)، ص ۱۷

نیز "ترتیب المدارک" ج ۱، ص ۱۶

ایک دوسری روایت انھی کے بارے میں یہ ہے کہ سرے سے انھوں نے کسی غزوہ میں آنحضرتؐ کے ساتھ حصہ نہیں لیا۔ نہ آنحضرتؐ کے شرف صحبت سے مشرف ہوئے [۵]۔

بہرحال یہ خاندان ابوعامر کے بیٹے مالک بن ابی عامر کے زمانہ میں یمن سے حجاز میں منتقل ہوا۔ اس زمانہ میں اسلام کی دعوت شروع ہو چکی تھی۔ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ ابوعامر آنحضرتؐ کے زمانہ میں موجود تھے۔ لیکن نہ انھوں نے کبھی آپؐ کی زیارت کی، نہ آپؐ کی صحبت میں حاضر ہونے کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے۔

عثمان ابن جثیل

ابوعامر کے والد کا نام عثمان ابن جثیل بن عمرو ابن الحارث تھا جو "ذو اصبح" کے نام سے مشہور تھے۔ . . . .

---

[۵] ابن حجر: الاصابہ، ج ۷، ص ۱۴۱

ابن حجر ابوعامر کو "مخضرمین" میں شمار کرتے ہیں جن لوگوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانے دیکھے۔ لیکن نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف صحبت سے مشرف ہوئے، نہ آپؐ کی زیارت سے بہرہ ور ہوئے۔ وہ اصطلاح میں "مخضرمین" کہلاتے ہیں، اور اس امر پر اتفاق ہے کہ ان حضرات کا شمار صحابہ میں نہیں ہو سکتا۔

ابن حجر نے اس موقع پر ذہبی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ

"ابوعامر کا شمار میں نے صحابہ میں نہیں پایا!"

ابن قتیبہ (المعارف ص ۱۹۲ مطبوعہ مصر) کہتے ہیں "ابوعامر مخضرم تھے۔ انھوں نے اسلام کا زمانہ پایا، لیکن مسلمان رسول اللہؐ کی وفات کے بعد ہوئے۔"

"التزیین" ص ۴ اور "تنویر الحوالک" میں ابوعامر کی صحابیت کے بارے میں جو قول ہے وہ غیر مستند ہے۔

ان کے نسب میں گو اختلاف ہو [1]، لیکن ان کے یمنی [2] ہونے میں کوئی اختلاف نہیں [3]۔

اس مختصر مضمون میں ہم نے امام مالک کے اجداد تک کے حالات کھنگال لیے۔ امام صاحب کی زندگی میں اس خاندان کے موروثی عادات و خصائل کی جھلک نظر آتی ہے۔

اگلی فرصت میں ہم اس قحطانی اور قریشی شخصیت (امام مالک) کے حالات پر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

---

[1] الترتیب، ج ۱، ص ۱۶

[2] الدیباج، ص ۱۷

[3] ابن خلکان "وفیات الاعیان" ج ۱، ص ۵۵۵

مولانا جعفر شاہ ندوی

ہمیں اس جنگ سے کیا حاصل ہوا؟

جس نے بھی کہا ہے ٹھیک ہی کہا ہے کہ

ع عدو شرے برانگیزد کہ خیر ما دراں باشد

یعنی دشمن بعض اوقات فتنے پیدا کرتا ہے لیکن ہماری بہتری اسی میں ہوتی ہے۔ قرآن کریم میں یہ مضمون یوں بیان کیا گیا ہے کہ

عسی ان تکرھوا شیئا و ھو خیر لکم

یعنی یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض چیزیں تمھیں ناپسند ہوں لیکن وہی تمھارے لیے بہتر ہوں بارہا آپ کو تجربہ ہوا ہوگا کہ ایک بات بڑی ناگوار شکل میں آپ کے سامنے آئی لیکن اس کا نتیجہ بڑا خوش گوار نکلا۔ اس نکتے کا عملی تجربہ اجتماعی صورت میں جیسا آج اہل پاکستان کو ہوا ہے اس سے پہلے کبھی نہ ہوا تھا۔ ذرا سوچیے کہ اس سے زیادہ ناگوار صورت اور کیا ہو سکتی تھی کہ ادھر ہم امن چین سے بیٹھے اپنے کاموں میں لگے ہیں اور اُدھر اچانک ہم پر حملہ کر دیا جاتا ہے۔ حملہ بھی کیسا؟ بغیر کسی الٹی میٹم کے۔ پھر کس قوم کی طرف سے؟ اس بھارت کی طرف سے جو ساز و سامان فوج اور تمام چیزوں میں ہم سے کئی گنا زیادہ ہے۔

موجودہ دنیا کی تمام مہذب قوموں میں یہ مسلّم اصول جنگ ہے کہ حملے سے ایک یا دو دن پہلے آگاہ کر دیا جاتا ہے۔ لیکن بھارت کی کمینگی کی یہ انتہا ہے کہ بغیر کسی اعلان جنگ کے دفعۃً پہلے لاہور پر ہلّہ بول دیتا ہے اور وہ بھی شبخون کی شکل میں عین نصف شب کے بعد۔ اس کے بعد پھر واہگہ، قصور، سیالکوٹ وغیرہ میں متعدد محاذ جنگ کھول دیے۔ اس جنگ میں ظاہر

ہے کہ ہمارا بہت کچھ مادی نقصان ہوا اور جنگ میں یہی ہوتا ہے۔ سپاہی شہید ہوئے۔ مکانات منہدم ہوئے۔ کھیتیاں برباد ہوئیں۔ اربوں روپے کا سامان جنگ بھی کام آیا۔ یہ سب کچھ ہوا اور جنگ میں یہی ہوتا ہے۔ مگر یہ سب کچھ تنہا ہمارے ساتھ ہی نہیں ہوا بلکہ دشمن کے ساتھ بھی ہوا ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اب تک کے اعداد و شمار کے مطابق دشمن کے سپاہی اور افسر کہیں زیادہ ہلاک ہوئے اور اس کا سامان جنگ بھی کہیں زیادہ برباد ہوا۔ لیکن دونوں کے نقصانات میں نتیجے کے طور پر جو فرق ظاہر ہوا وہ عجیب و غریب ہے۔ ہم نے جتنا کھویا، اس سے کہیں زیادہ پایا اور دشمن نے جتنا کھویا اس سے کہیں زیادہ اور بھی بہت کچھ کھویا۔ اس اجمال کی تفصیل سنیے :

ادھر پاکستان پر لاہور سیکٹر میں حملہ ہوا ادھر پوری قوم میں بجلی کی سی ایک ایسی حرکت پیدا ہو گئی جو اس سے پہلے کبھی دیکھنے میں نہ آئی تھی۔ اسی دن صدر پاکستان فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں کی تقریر نشر ہوئی جس کے ایک جملے نے تو مُردوں میں جان ڈال دی اور مغرب سے مشرق تک پوری قوم اس طرح اٹھ کھڑی ہوئی جیسے دفعۃً کوئی خواب سے چونک پڑے فیلڈ مارشل نے کہا: "تمھارا سرمایۂ زندگی لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ ہے اسی کے ذکر کو لے کر آگے بڑھو اور دشمن کی توپوں کو ہمیشہ کے لیے خاموش کر دو۔"

صدر ایوب کی زبان سے نکلے ہوئے یہ الفاظ پاکستان کے بچے بچے نے سنے۔ اہل تقویٰ نے۔ تاجروں نے۔ مردوں اور عورتوں نے۔ بوڑھوں اور بچوں نے۔ کاشت کاروں نے۔ فوجیوں نے۔ شہریوں نے۔ دولت مندوں نے۔ غریبوں نے۔ غرضیکہ ہر خاص و عام نے یہ آواز سنی اور اس وقت ہمیں یہ اندازہ ہوا کہ مسلمان قوم کے لیے کلمۂ جامعہ صرف لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ ہے۔ یہی کلمۂ طیبہ ہے جو ہمیشہ سے اس بکھری ہوئی قوم کو ایک مرکز پر سمیٹ کر لاتا رہا ہے اور یہی کلمۂ طیبہ ہمیشہ اہل اسلام کو ایک جھنڈے تلے جمع کرتا رہے گا یہی کلمۂ طیبہ ہماری جان ہے۔ یہی ہمارا ایمان ہے۔ یہی ہماری آن ہے، اور یہی ہماری

شان ہے۔ اس کلمے نے پشاور سے چاٹگام تک کے تمام مسلمانوں کو وحدت کی زنجیروں میں اس طرح جکڑ لیا کہ ساری قوم ایک فرد واحد بن گئی۔ یہ اتحاد آج سے پہلے کبھی بھی دیکھنے میں نہ آیا تھا۔ آپس کے سارے سیاسی، مذہبی اور معاشی اختلافات اس طرح مٹ گئے جیسے ان کا کبھی کوئی وجود ہی نہ تھا۔ گویا ؏

تیرے دربار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

جانی قربانی۔ مالی ایثار اور اخلاقی اقدار کا جو مظاہرہ ہماری آنکھوں نے دیکھا اور دیکھ رہی ہیں وہ کروڑوں روپے خرچ کرکے بھی ہم نہیں دیکھ سکتے تھے۔ گزشتہ دوسری عالمی جنگ میں ایک جاپانی اپنے جسم سے بم باندھ کر انگریزوں کے بحری جہاز Prince of Wales کی چمنی میں کود پڑا تھا تو اس کا نام تاریخ میں روشن ہو گیا لیکن یہاں ہمارے بیسیوں نوجوان بم باندھ کر دشمن کے ٹینکوں کے نیچے بے خطر کود پڑے اور اپنے ساتھ ٹینکوں کو بھی اڑا کر رکھ دیا۔ ہمارے ہوابازوں نے فضا میں دشمن کو شکست دی۔ خشکی پر ہماری فوجوں نے دشمن کو میلوں پیچھے دھکیل کر دم لیا۔ اور بحری جنگ میں دشمنوں پر فتح حاصل کی۔ لطف یہ ہے کہ دشمن کی طاقت ہم سے چھ گنی زیادہ تھی۔ اس کے باوجود دشمن کا نقصان چھ گنے سے بھی زیادہ ہوا۔ اور آخر کار دشمن کو مجبور ہو کر اقوام متحدہ سے فائر بندی کی بھیک مانگنی پڑی۔ اور جیسا کہ فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں نے کہا کہ ہمیں اس لیے فائر بندی کرنی پڑی کہ خدا کا یہ حکم ہے کہ جب دشمن صلح کی درخواست کرے تو اسے قبول کرلو اور اللہ پر بھروسا رکھو۔" اس وقت ہم دشمن کے سولہ سو مربع میل علاقے پر قابض ہیں جبکہ دشمن کے قبضے میں ہمارا صرف چار سو مربع میل ہے۔ جہاں میدان کارزار میں ہمارے سپاہی شجر پاکستان کو اپنا خون دے کر سینچ رہے تھے وہاں زخمیوں کی خشک رگوں میں اپنا خون پہنچانے کے لیے ہم کتنے بے تاب تھے اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ صرف لاہور کے امیر و غریب شہریوں نے اپنا خون پیش کرنے کے لیے ایک تانتا باندھ دیا۔ ۶۷ من خون دے چکنے کے بعد بھی کئی ہزار آدمیوں

کو واپس کرنا پڑا کیونکہ سرد خانے پُر ہو چکے تھے اور مزید خون کی بوتلیں رکھنے کو جگہ نہ رہی تھی پھر فیلڈ مارشل کی اپیل پر دفاعی فنڈ میں جس طرح ہر خرد و کلاں اور ہر مرد و زن نے دل کھول کر چندہ دینا شروع کیا تو اس کا سلسلہ اب تک بند نہیں ہوا ہے۔ کروڑوں کا ذکر نہیں بلکہ اس کی مقدار انشاء اللہ اربوں تک پہنچ جائے گی۔ بعض تاجروں نے تو نہ فقط لاکھوں روپے کی پہلی قسط پیش کی بلکہ حکومت سے یہ بھی کہہ دیا کہ ہماری ساری دولت اور جائداد ہمارے سارے کارخانے اور ہماری ساری آمدنی فوج کے لیے وقف ہے۔ حکومت جس چیز کو اور جب چاہے لے لے۔ اس ایمرجنسی کے اعلان اور اس حالت جنگ کے باوجود جو شے دنیا کو حیرت میں ڈالے ہوئے ہے وہ پاکستانی قوم کا کردار ہے۔ اب آپ کو کسی اخبار کے کالم میں ڈھونڈے سے بھی قتل کے واقعات نہیں ملیں گے۔ چوری کے حادثے نہیں دکھائی دیں گے۔ اغوا کی وارداتیں نظر نہیں آئیں گی۔ اور عجیب بات یہ ہے اور شاید تاریخ عالم میں یہ پہلی نظیر ہے کہ حالت جنگ کے باوجود چور بازاری اور گراں فروشی کا نام و نشان نہیں ملے گا۔ ضروریات زندگی کی ہر شے ارزاں، اور ہر چیز بہ افراط مل رہی ہے۔ ملک و قوم کا یہ اتحاد۔ یہ جانی قربانی۔ یہ مالی ایثار۔ اور یہ اخلاقی کردار کروڑوں روپے خرچ کر کے اور سینکڑوں وعظ و تبلیغ کے بعد بھی شاید حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ پورے فوجی دباؤ اور مکمل قانونی جکڑ بندیوں سے بھی شاید یہ اقدار انسانی میسر نہ آسکتی تھیں۔ جو آج بغیر کسی دباؤ کے خود بخود اندرونی جذبے سے اور رضاکارانہ خوش دلی سے حاصل ہو گئیں۔

اس جنگ سے ایک بڑا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ بھارت کی مخالفت میں اور پاکستان کی موافقت میں سارے عالم کی رائے عامہ جس کثرت سے آج ظاہر ہوئی ہے اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی تھی۔ بھارت کو یہ شکایت ہے کہ آج دنیا میں اس کا کوئی ساتھی اور حامی نہیں۔ جن سے حمایت کی بڑی امیدیں تھیں وہ بھی موافقت کی جرأت نہیں رکھتے۔ اور پاکستان کے ساتھ یہ ہوا کہ دنیا کی بیشتر حکومتوں نے کشمیر کے معاملے میں پاکستان کے موقف کی حمایت۔ کھلم کھلا حمایت کی اور جو حمایت نہ کر سکے انھوں نے خاموشی اختیار کر کے تائید کی۔ یعنی بھارتی موقف کی کوئی حمایت نہ کی۔ ان اخلاقی

اور سیاسی فوائد کے علاوہ ایک بہت بڑا روحانی و دینی فائدہ یہ حاصل ہوا کہ اہل پاکستان میں غیر معمولی رجوع الی اللہ پیدا ہوگئی۔ جن کے سر خدا کے سامنے شاذ و نادر ہی جھکا کرتے تھے وہ راتوں کو اٹھ اٹھ کر سر بسجود ہونے لگے اور پاکستان کی فتح کے لیے عاجزی و زاری کے ساتھ دعائیں کرنے لگے اور ہنوز یہ سلسلہ جاری ہے، بلکہ انشاءاللہ آئندہ بھی جاری رہے گا۔ اگر تمام فائدوں سے قطع نظر کر لیا جائے تو تنہا یہی اتنا بڑا فائدہ ہے جس کے مقابلے میں ہر نقصان ہیچ ہے۔ کیونکہ پاکستان کی بنیاد ہی اسلام اور خدا پرستی پر قائم ہے۔

ناشکری ہو گی اگر ہم اس موقع پر ریڈیو پاکستان کی انقلابی تبدیلیوں کا ذکر نہ کریں۔ جنگ شروع ہوتے ہی ریڈیو پاکستان کا پورا نقشہ ہی بدل گیا۔ آج سے پہلے ریڈیو پر خدا اور رسولؐ کا نام اور اسلام و ایمان کی تبلیغ اس کثرت سے کبھی نہ ہوئی تھی۔ گانے۔ قوالی۔ ڈرامے۔ تقریریں۔ مشاعرے ترانے۔ خبریں غرضیکہ ہمارے ریڈیو پر جو کچھ بھی نشر ہوتا ہے سب میں ایک ہی روح، ایک ہی ولولہ اور ایک ہی پیغام کارفرما ہونے لگا۔ ان تمام پروگراموں نے ہمارے ایمان کو تازہ اور حوصلوں کو بلند کر دیا ہے۔ شجاعت کو دوبالا اور ہمت کو دوچند کر دیا ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ پاکستان نے جہاں فضا میں خشکی میں اور تری میں بھارت کو شکست فاش دی ہے وہاں ریڈیائی لہروں پر شکست فاش دی ہے۔ بھارتی ریڈیو کا جھوٹ دنیا پر جتنا زیادہ واضح ہو گیا ہے اتنا ہی زیادہ دنیا کو یہ یقین بھی ہو گیا ہے کہ ریڈیو پاکستان جھوٹ نہیں بولتا بلکہ فتح و شکست کو بیان کرنے میں مبالغے اور مغالطے سے بھی کام نہیں لیتا۔ غرض اس میدان میں بھی پاکستان کو بھارت پر فتح عظیم حاصل ہوئی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ پاکستان کی سچائی اور شجاعت کا دنیا نے اعتراف کر لیا ہے اور بھارتی دروغ بافی اور بین الاقوامی آئین کی بے حرمتی دنیا پر واضح ہو گئی ہے بلکہ بھارتی فتح کے جھوٹے پروپیگنڈے کو ایک مغربی اخبار نے تو "پریوں کی داستاں" سے تعبیر کیا ہے۔ ہمیں تو بھارت کے جارحانہ اور مکارانہ حملوں کا شکرگزار ہونا چاہیے کہ اس نے ہماری اسلامی قومیت کو از سر نو بیدار کر دیا۔

خلافت

عبدالعزیز خالد

نقیب اسامہ ہے فاروق اعظمؓ
بنا کر اسے نامہ بر بھیجتا ہے
خلیفہ عناں تھامے چلتا ہے پیدل
غلام غلاماں سر راحلہ ہے
نبوّت تھی وہ بادشاہت نہیں تھی
تدبّر کا جس نے تصوّر دیا ہے
اصولِ سیاست نہیں بے اصولی
جو منہ نے کہا دست و پا نے کیا ہے
بہ تقریر و تحریر : الملک للّٰہ
خلافت کی روحِ رواں مشورہ ہے
شبانی ہے ریوڑ کی رکھوالی کرنا
حکومت تو آشوب و غدر و دغا ہے
حکومت خصومت، ملامت، ندامت
خلافت سلام و درود و دعا ہے
خلافت ہے نائب مناب نبوّت
یہ درویشی و تقویٰ و تزکیہ ہے
ہیں صعلوک و مملوک۔ مخدوم و منعم
یہ مغرب سے مشرق کا سورج چڑھا ہے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے، اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۵۰ء ۳ روپے۔

تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنّت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ء۸ روپے

سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ / ۴ روپے

عقلیاتِ ابن تیمیہ۔ قیمت اخباری کاغذ ۷ روپے۔ سفید ۸ روپے

مکتوبِ مدنی: قیمت ۵۰ / ۱ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی

اسلام دینِ آسان: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقامِ سنّت: وحی۔ حدیث۔ اتباع سنّت۔ مسائل حدیث۔ اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ / ۱ روپے

انتخابِ حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گلستانِ حدیث:

پیغمبرِ انسانیت:

اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳٫۷۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱٫۲۵ روپے

مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت ۱٫۷۵ روپے **تحدید نسل**: قیمت ۷۵ پیسے

اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲٫۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے، اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اوّل ۷٫۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔

سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہائے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶،۵۰ روپے

تاریخ دولت فاطمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱۲

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے ———

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴،۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۴،۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶

○ **اسلام کی بنیادی حقیقتیں:** اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔

محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) ———

اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۲،۵۰ روپے ○ **اسلام میں حیثیت نسواں:** قیمت ۳،۵۰ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ اخلاق:** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ تاریخ:** قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲،۵۰ روپے ○ **اسلام کا معاشی نظریہ:** قیمت ۵،۵۰ روپے

○ **دین فطرت:** دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱،۵۵

○ **عقائد و اعمال:** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ○ **مقام انسانیت:**

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ———

مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ○ **بیدل:** قیمت ۷،۵۰

○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱۰٫۰۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱٫۲۵ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) —— قرآن اور علم جدید: قیمت ۶٫۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱۰٫۰۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** —— ○ تہذیب و تمدنِ اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵٫۷۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴٫۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۳٫۵۰ روپے

تراجم —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷٫۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ رومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷٫۲۵ روپے ○ حیاتِ محمدؐ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے ○ فقہ عمرؓ (ابویحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴٫۷۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ؛ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعۂ تفاسیر ابومسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۳٫۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196 Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namah* by Mahmud Ahmad. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Theory of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50